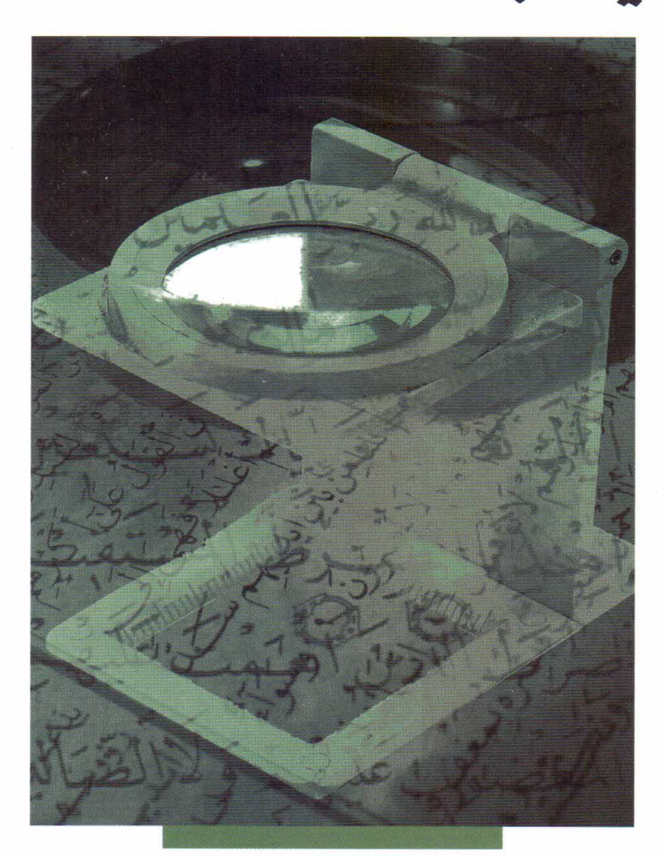
موجز
في طبيعة النص القرآني



د. مصطفى الحسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

موضوع النص الديني خَطِر ويجب الدخول فيه بحذر، بسبب صعوبة الموضوع من ناحية، وبعض ردود الفعل التي قد تكون غير متوقعة من ناحية أخرى.

قمت بتقسيم البحث في النص الديني إلى عدة مستويات، فالحديث عن طبيعة النص يختلف عن النظام الداخلي له، ويختلف بشكل أكبر عن تأويله. ولكون الكتاب موجزاً فسأبتعد عن الإطالة والدخول في التفاصيل، لذلك لن تجد في كتابي نقولات وحواشيَ كثيرة، بل جعلته عبارة عن مجموعة من الأفكار المنظمة تبحث عن بناء نسق لطبيعة هذا النص.

أتمنى أن تجد في هذا الكتاب أفكاراً جديدة تضمها إلى أفكارك، وزوايا أخرى للنظر إلى القرآن الكريم تُتيح لك طُرقاً أفضل للتأويل. وسواءٌ قبِلتَ بأفكار هذا الكتاب أو رفضتها، المهم هنا هو أن تدخل في حوارٍ معها.

الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-067-0



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - القاهرة - الدار البيضاء - الرياض

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

موجـز
في طبيعة النص القرآني

موجز
في طبيعة النص القرآني

د. مصطفى الحسن



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحسن، مصطفى
موجز في طبيعة النص القرآني/ مصطفى الحسن.
١٢٧ ص.
بيليوغرافية: ص ١٢٥ ـ ١٢٧.
ISBN 978-614-431-067-0
١. القرآن الكريم. أ. العنوان.
297.122

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٢٣٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org
الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٢
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

مقدمة ٧

الفصل الأول : القرآن الكريم بوصفه نصًا لغويًا ١١

أولًا : ما الذي نعنيه بطبيعة النص القرآني؟ ١١

ـ محاولات سابقة ١٤

ثانيًا : القرآن العربي ٢١

ثالثًا : اللغة بوصفها بنية ٢٦

رابعًا : بنية اللغة ٣٦

١ ـ اللغة واللسان والكلام ٣٦

٢ ـ الدال والمدلول ٣٨

٣ ـ أثر الكلام في اللغة ٤١

الفصل الثاني : النص القرآني ذو طبيعة تاريخية ٤٧

مقدمة ٤٧

أولًا : الجهاز المفاهيمي ورؤية العالم ٥١

ثانيًا : توظيف مفهوم التاريخية ٥٥

١ ـ توظيف نصر أبو زيد لمفهوم التاريخية ٥٦

٢ ـ توظيف محمد عابد الجابري
لمفهوم التاريخية ٦١

ثالثًا : أسباب النزول ٦٦

الفصل الثالث : المدخل العقدي ٧٥

مقدمة ٧٥

متتاليات فكرية ٧٨

الفصل الرابع : الأحرف السبعة ٨٩

مقدمة ٨٩

أولًا : وصف الأحرف ٩٢

ثانيًا : جمع القرآن ٩٤

ثالثًا : القراءات ٩٧

ـ تواتر القراءات ٩٨

الفصل الخامس : القرآن في عهد النبوة وبعد عهد النبوة ١٠٥

أولًا : القرآن في عهد النبوة ١٠٥

ثانيًا : القرآن بعد عهد النبوة ١١٩

المراجع ١٢٥

مقدمة

كنت قد عزمت أن لا أكتب شيئًا عن النص القرآني إلا بعد مرور خمس سنوات على الأقل، وكنت أيضًا في حيرة حول أسلوب الكتابة الذي سأتبعه، لا أميل كثيرًا إلى الأسلوب الأكاديمي ولا إلى الكتب كبيرة الحجم ولا أحب التوغل كثيرًا في التفاصيل، أتمنى دائمًا أن أضيف فكرة تساعد غيري في التفكير، وقبل ثلاثة أشهر من كتابة هذه السطور تلقيت مكالمة من الأصدقاء القائمين على موقع رواق <http://rwaq.org/> ، شرح لي فكرة الموقع وأنها منصة تعليمية مجانية وطلب مني المشاركة بمادة من المواد.

كانت الأفكار تتجمع في ذهني وقتها، ما الذي يمكن أن يُقال في مادة تأسيسية حول النص القرآني، وبالفعل بدأت بكتابة المسوّدة الأولى للمادة وسميتها (مبادئ تأسيسية حول طبيعة النص القرآني)، ولما انتهيت من المسوّدة وقبل البدء بالتصوير شعرت أنني أرى مسوّدة أولية لكتاب صغير الحجم، وأنه بالإمكان أن يرى هذا الكتاب النور لو أنني أعدت صياغته.

في شهر شوال من السنة الماضية كنت قد بدأت في تشكيل

صالون للتأويل يجمع عددًا من الأصدقاء المهتمّين بالموضوع، والمهتمّين خصوصًا بسماع الأفكار مني، كانت أفكارًا أولية أطرحها وأختبرها، وهم يتلقّونها كمستمع للمرة الأولى، وأراقب دهشتهم وأستمع باهتمام لأسئلتهم ونقدهم وملاحظاتهم، ومع نهاية السنة كانت في حوزتي مسودات وملاحظات كثيرة تحتاج إلى إعادة ترتيب وتنظيم، ومعرفة ما يمكن أن يُقال منها وما لا يمكن أن يُقال، هناك في ذلك الصالون تمت مناقشة كثير من أفكار هذا الكتاب، وفي أثناء كتابتي الآن تتم مناقشة أفكاره أيضًا على موقع رواق، لذلك سأبقى ممتنًا لهذه المشاريع الصغيرة التي أتاحت لي اختبار أفكاري، وستبقى مقاطع الفيديو متاحة على الموقع.

موضوع النص الديني خَطِر ويجب الدخول فيه بحذر؛ بسبب صعوبة الموضوع من ناحية، وبسبب ردة الفعل التي قد تكون غير متوقّعة ومبالغ فيها من ناحية ثانية، لذلك يجب البحث دائمًا عن ما يمكن أن يُقال وسط أزمة حرية الرأي في عالمنا العربي عمومًا.

حاولت أن أقسم البحث في النص الديني إلى عدة مستويات، فالحديث عن طبيعة النص يختلف عن الحديث عن النظام الداخلي له، ويختلف بشكل أكبر عن تأويله، هذا التفريق يبدو صعبًا، وقد عانيت فيه كثيرًا؛ فبعض الموضوعات لا يمكن فصل طبيعة النصوص فيها عن التأويل، هي متشابكة ومتداخلة، لكنني ما زلت أعتقد أنها أكثر تنظيمًا للأفكار، لذلك أنا هنا ملتزم بذلك، وبكون الكتاب (موجزًا)، فسأبتعد عن الإطالة والدخول في التفاصيل على الرغم من أنني أستطرد كثيرًا في الأمثلة

وقصدي منها الإيضاح وتشرب المفاهيم، ولن تجد في كتابي نقولات ولا حواشي كثيرة، جعلته مجموعة من الأفكار المنظمة تبحث عن بناء نسق لطبيعة هذا النص، وحتى يتحقق ذلك لا بد من أن يكون إيقاع الأفكار منظمًا ويسير بوتيرة واحدة.

فضلت أن يكون المدخل لفهم طبيعة النص القرآني هو المدخل اللغوي وستجد ذلك في الفصل الأول من الكتاب، وستلاحظ اعتمادي على البنيوية، وأعلم أن هناك من سينتقد وقوفي عندها على الرغم من أنه تم نقد أفكارها وتجاوزها، هذا صحيح، لكنني هنا أتحدث عن مستوى طبيعة النص وليس عن مستوى التأويل، فلو تناولنا البنيوية من ناحية تأويلية ستكون البنيوية وصفًا للنص، وقد تجاوزتها نظريات كثيرة، لكن في حال نريد فهم طبيعة النصوص أعتقد أن البنيوية أرضية مهمة للوقوف عليها.

ستجد أن هناك اختلافًا في طريقة عرض الأفكار، ففي الفصل **الأول** (القرآن الكريم بوصفه نصًا لغويًا) فضّلت أن أتوسل بالأمثلة، وأكثرت منها حتى يتّضح المقصود، أما في الفصل **الثاني** (النص القرآني ذو طبيعة تاريخية) فمع ذكر الأمثلة فضّلت أيضًا أن أعرض أقوالًا أختلف معها وأناقشها حتى أصل إلى الفكرة المرادة، ومثل ذلك في الفصل **الثالث** (المدخل العقدي) حيث يتعلق الموضوع بمناقشة فكرة سائدة عند كثير من الباحثين في العصر الحديث، ووجدت من الصعب تجاوزها، أما في الفصل **الرابع** (الأحرف السبعة) فضّلت عرض رأيي مباشرة من دون عرض الخلافات، وذكرت سبب ذلك هناك، وفي مسألة تواتر القراءات فضّلت عرض أقوال العلماء

قديمًا لحساسية الفكرة، وفي الفصل الأخير (القرآن في عهد النبوة وبعد عهد النبوة) قمت بعرض فكرتي بشكل مباشر جدًا، فأصبحت كأنها تُلملم شتات الأفكار وتشكّل رابطًا بينها، وهكذا، لكنك لن تعاني هذا الاختلاف في العرض، فقد حرصت على أن يكون الإيقاع واحدًا ومنتظمًا في كل الكتاب.

هنا لن تجد كل شيء، هذا موجز لا أكثر، ستجد منظومة من الأفكار تعبّر عن كاتبها، وكل أملي أن تساهم في التراكم المعرفي، سواء بصوابها أو خطئها، هذه هي المعرفة كما أفهم.

ستجد أفكارًا جديدة تضمّها إلى أفكارك، وستلحظ أن أفكارًا قديمة تمّ طردها والتخلّي عنها، وأن الخارطة الذهنية قد بدأت في إعادة تشكيل نفسها، وستجد زوايا أخرى للنظر إلى القرآن الكريم تتيح لك طرقًا أفضل للتأويل، وسواء قبلت أفكار هذا الكتاب أو رفضتها، المهم هنا أن تدخل في حوار معها.

الفصل الأول

القرآن الكريم بوصفه نصًا لغويًا

أولًا: ما الذي نعنيه بطبيعة النص القرآني؟

من المهم في البداية أن نوضح المقصود بعبارة (طبيعة النص القرآني)؛ لأنها تبدو غير مألوفة وغير دارجة، لكنها على الرغم من ذلك سهلة المعنى، ما أعنيه هو أن لكل نصّ طبيعة خاصة به تميّزه وتجعله مختلفًا عن النصوص الأخرى، نستطيع وصفها بأنها تصوُّر ذهني للنص، أو هي ماهيّة النص أو تعريف النص، أو كيف نرى نحن النص، هذه الطبيعة هي التي توجّه التأويل عادة، وهذا التوصيف أو هذه الطبيعة موجودة في أذهاننا سواء وعينا بها أم لا، هي كامنة في لاوعينا، وهي تتحكّم في فهمنا للنص، لكن عدم الوعي بهذه الطبيعة يجعلها ربما مشوهة أو ناقصة أو متناقضة، لذلك من الخير لنا أن نكون على وعي بهذه الطبيعة.

سأضرب مثالًا؛ حتى يتضح المقصود، حين نتحدث عن

النص الدستوري، فالنصوص الدستورية عادة تكون واضحة ودقيقة ويجب أن لا نختلف في تفسيرها، أيضًا للنص الدستوري مهمة وأسئلة يجيب عنها، فهو يجيبنا مثلًا عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم وشرعية الحاكم ومتى تزول شرعيته... إلخ، لكنه لا يحدثنا مثلًا عن شكل العلاقة بين الزوج والزوجة في البيت أو بين الأب والأبناء، وهو لا يحدّثنا عن شكل العائلة كيف تُدار وكيف يجب أن تكون، وهو لا يعلّمنا مثلًا الرياضيات ولا اللغات. أيضًا للدستور عمر افتراضي، فإذا جاوز عمره القرن أو أكثر يتحدّث القانونيون عن تطويره أو تعديله أو استبداله، هذا ما نسمّيه طبيعة النص الدستوري، فلو جاء شخص واستشهد بنص دستوري في سياق أدبي وفعل ذلك بشكل جاد، فهذا يعني أن ثمة خللًا في تصوره للنصوص الدستورية. وكذلك لو أنه استعمل النص الدستوري لفهم العلاقة بين العبد وربه، أو لو قرأ رجل ما الدستور الأمريكي وأعجبه تنظيم العلاقة بين الحاكم والشعب وأراد تطبيقه على شركته الخاصة أو في بيته وعلى عائلته أو وظّفه في شكل العلاقة بينه وبين أصدقائه، فهذا أيضًا يُعدّ خللًا في فهم طبيعة النص الدستوري. ومثل ذلك لو اعتبر أحد نصًا دستوريًا ما خالدًا ويصلح لكل زمان ومكان؛ فالنصوص الدستورية مع ميزة الثبات فيها إلا أنها متطورة ومتغيرة.

لنأتي مثلًا إلى النص الأدبي أو الفلسفي، نلاحظ أنه من الممكن أن نقرأ اليوم عملًا أدبيًا كُتب قبل بضعة قرون، أو نقرأ عملًا روائيًا كُتب في مكان مختلف وفي سياق ثقافي مختلف عنا تمامًا، فمن طبيعة النصوص الروائية أنها نصوص أدبية وُجُودية وبعضها فلسفي، لذلك هي قادرة على عبور الزمان

والمكان، الإلياذة مثلًا كتبت في القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد في اليونان، وما زالت تُقرأ وتُدرّس في أماكن مختلفة من العالم اليوم، والمسرحيات اليونانية ما زال تمثيلها يعاد بقراءات جديدة ورؤية فنية مختلفة، لكن لو جاء من يتعامل مع هذه النصوص كنص دستوري فهذا يعني وجود خلل في فهمه لطبيعة النص.

لنأخذ مثالًا آخر أكثر صراحة ووضوحًا، لننظر مثلًا في الكُتيّبات التي تأتي مع الأجهزة التي نشتريها، ذلك الدليل الإرشادي الذي يأتي بعدة لغات في العادة، هذا النص واضح ومباشر، وجاء ليجيب عن سؤال محدد، ما هو هذا الجهاز وكيف يعمل، لذلك أنت تقرؤه حين تشتري الجهاز ثم تتخلّص منه، ربما لو دخلنا مكتبة أحد الأصدقاء ورأينا رفًّا مخصّصًا لكتيّبات الأجهزة التي اشتراها لوجدنا ذلك غريبًا جدًا، وربما لم نستطع مقاومة الفضول من أجل سؤاله عن هذه العادة أو الهواية الغريبة، وحين نسأله لن نكون نحن أول من يقوم بذلك العمل الفضولي؛ لأن ما انطبع في أذهاننا عن طبيعة هذا النص (دليل الإرشاد) أنه محدّد الوظيفة، وله عمر افتراضي قصير، وطبيعته تفرض علينا التخلّص منه سريعًا. ماذا لو أنك قرأت يومًا دليلًا إرشاديًا ووجدته كتب بعبارات بلاغية وفيه استشهادات من الشعر، وماذا لو وجدت فيه نصوصًا دينية مثلًا، ستجد ذلك غريبًا أيضًا، إننا نعرف أن من طبيعة دليل الإرشاد أن يكون مباشرًا وواضحًا جدًا، وأن يُكتب بلغة مقتضبة وبعيدة تمامًا عن اللغة الأدبية.

أيضًا للخطابات الرسمية طبيعتها، وللمجلات والصحف

طبيعتها، وللموسوعات طبيعتها، وللنصوص الدينية أيضًا طبيعتها الخاصة من حيث اللغة ومدى اتساع معناها، وأيضًا من حيث الأسئلة التي جاءت لتجيب عنها والأسئلة التي هي لم تأت في الأصل لتجيب عنها، ولكل نص ديني فرادة خاصة، تعود إلى طبيعة الدين وطبيعة اللغة التي نزلت به، ونحن هنا في هذا الكتاب نتحدّث بشكل خاص عن طبيعة النص القرآني، وأعتقد أن هناك محاولات عديدة تمّت من القرن الأول؛ لفهم طبيعة هذا النص، لكن هذه المحاولات بعضها لم يكتمل، وبعضها قطع شوطًا مهمًا لكنه أيضًا لم يتطور.

محاولات سابقة

من أهم المحاولات تلك التي حدثت في عصر الصحابة ثم تطورت إلى (علوم القرآن)، من هذه الزاوية أعتقد أن البحث (علوم القرآن) كان في أصله بحثًا عن ماهية القرآن وطبيعته، خصوصًا أنه بدأ في وقت مبكر جدًا، أي في زمن الصحابة، من ذلك مثلًا رواية أسباب النزول، والحديث عن الوحي، لكن ذلك لم يُجمع في كتاب واحد إلا في القرن السادس الهجري، حين كتب ابن الجوزي كتابه **فنون الأفنان في علوم القرآن** وهو المتوفّى سنة (٥٩٧هـ)، ومن الممكن أن نستشعر هنا مدى تأخر ظهور هذا العلم، ومع ذلك ظلّ يُنطق بالجمع هكذا (علوم) وهي تسمية تدل على مشكلة رئيسة، فنحن نقول (علم أصول الفقه) مثلًا، و (علم مصطلح الحديث)، أي إن ثمة أبوابًا يجمع بينها نسق واحد يسمح لنا أن نطلق عليه علم كذا، لكن لاحظ أن (علوم القرآن) بقيت بصيغة الجمع هذه، أي إن أبوابًا لها علاقة بالقرآن جُمعت تحت هذا الاسم، فبالإضافة إلى تأخر

الكتابة فيها فهي لم تنضج بالمستوى الكافي لتشكل نسقًا واحدًا متماسكًا. من الممكن مثلًا أن تقارن بين أبواب أهم كتابين في هذا العلم، وهما كتاب **البرهان في علوم القرآن** لبدر الدين الزركشي، المتوفّى سنة (٧٩٤هـ)، والذي ضمّ سبعة وأربعين نوعًا، والذي أطال فيه النفس في القضايا اللغوية وأساليب القرآن الكريم، وكتاب **الإتقان في علوم القرآن** لجلال الدين السيوطي، المتوفّى سنة (٩١١هـ)، والذي ضم ثمانين نوعًا؛ لتجد الاختلاف في الأبواب، وأيضًا قارن ذلك بالمؤلّفات الحديثة وانظر في الأبواب التي اسُتبعدت والأبواب التي أُضيفت، وستجد أن أبواب (علوم القرآن) ما زالت حتى الآن تعاني عدم التماسك.

لكننا لو نظرنا إلى (علوم القرآن) من زاوية البحث عن طبيعة النص القرآني، سنجد أنها محاولة جادة في هذا المجال، فأهم أبواب علوم القرآن هو تعريف القرآن والحديث عن الوحي، الوحي يعني ماهيّة القرآن في عالم الغيب قبل أن يوجد في عالم الشهادة، ثم كيف انتقل القرآن إلى عالمنا المحسوس. ويبدو أن أهم مسألة كانت تشغل أذهانهم هي علاقة القرآن بالزمان والمكان، أو ما نسميه اليوم بالتاريخية وهي، كنزعة ومصطلح، فلسفة حديثة لكنها كفكرة كانت حاضرة دائمًا، مع الاختلاف في مدى وضوحها والوعي بها، فأهم أبواب علوم القرآن كانت الحديث عن أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، والبحث في أسباب النزول يعني أن للنص علاقة بحادثة وقعت أو بسياق تاريخي ما، والبحث هنا عن ماهية هذه العلاقة، والبحث في المكي والمدني هو في أصله ملاحظة الفرق بين القرآن

المكي والقرآن المدني في الموضوعات المتناولة وكذلك في الأسلوب، والبحث في الناسخ والمنسوخ هو بحث في العلاقة بين الآيات اللاحقة والآيات السابقة، وهذا له علاقة بتلك الثقافة سواء سميناها تدرجًا أم غير ذلك.

ليس موضوعي هنا الحديث عن علوم القرآن ونقده وتقويمه، لكنه استطراد لا بد منه لعلاقته بموضوع الكتاب، وأعتقد أن بداية الحديث عن أبواب علوم القرآن في وقت مبكر في زمن الصحابة يُعدّ محاولة جادة لفهم طبيعة النص القرآني، وهي محاولات عقلية في كثير من جوانبها، وإذا نظرنا إليها بوصفها خطوة أولى فهي خطوة أولى جريئة ومهمة، لكن لو نظرنا إلى هذا الفنّ اليوم ومسيرته وتطوره فسنجد أن تلك الخطوة الأولى الجادة والجريئة لم تعقبها خطوات شبيهة بها، بل على العكس تم الوقوف عند كثير مما قيل في المحاولات الأولى، وربما أُضفيت عليها قداسة منعت من نقدها.

من ناحية ثانية تحدث العلماء عن إعجاز القرآن، ومن المهم أن نلاحظ أن لفظة الإعجاز لم ترد في القرآن، أي لم يرد وصف القرآن بأنه معجِز، وإنما الذي ورد هو تحدّي العرب أن يأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[١]، وظهور مصطلح (الإعجاز) كان في القرن الثاني الهجري على أغلب الظن[٢]، وما يهمنا هنا هو بحث العلماء في طبيعة القرآن اللغوية،

(١) سورة يونس (٣٨).

(٢) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ٢٨.

ومحاولة فهم نظامه الداخلي وسرّ تفوقه، ففي القرن الثاني الهجري ظهر كتابان، الأول **مجاز القرآن** لأبي عبيدة، والثاني **معاني القرآن** للفرّاء، ولم يقرر هذان الكتابان مسألة الإعجاز، لكن الاهتمام كان منصبًا على التشبيه والكناية والإشارة والتأكيد وغير ذلك، جاء بعد ذلك النظّام وتحدّث عن مفهوم الصرفة، فهو يرى أن قوّة القرآن ليست في قوّة نظمه وأسلوبه ومعانيه، بمعنى أن قوته ليست في جانبه اللغوي وإنما في عجز العرب عن الإتيان بمثله؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك، وإنَّ الإتيان بمثله كان مقدورًا لهم، ويرى أن وجه إعجاز القرآن فيما تضمنه من أخبار الغيب، ثمَّ جاء الجاحظ ومن خلال قراءة كتابه **البيان والتبيين** ترى اهتمامه ببيان القرآن من حيث نظمه ومجازه وإيجازه والتشبيهات الواردة فيه، ثم جاء ابن قتيبة والرمّاني، وكتب الخطّابي بيان إعجاز القرآن، والخطّابي يردّ على من يرى أن الإعجاز كان بالصرفة، ويرى أنها معارضة لقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾[٣]، وفي رسالته نقاش آخر مهم مع فريق يرى أن القرآن معجز ببلاغته «لكنهم لم يحددوا معالم هذه البلاغة ولم يضعوا قواعدها وضوابطها، بل اكتفوا بالقول إننا حينما نسمع القرآن نحس في أنفسنا أن له بلاغة لا توجد في غيره. وكثير من الناس يتذوق الكلام فيميز بين البليغ والأبلغ»[٤]، فالخطّابي يعتقد أن الذوق مهم لكنه لا يصلح أن يكون معيارًا لأن الناس يختلفون فيه، ولذا لا بد من

---

(٣) سورة الإسراء (٨٨).

(٤) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ٨٩.

قواعد للنقد، وأهمية النقاش هنا والآراء السابقة أنها كانت تبحث في طبيعة النص وماهيّته، فالخطّابي يعتقد أن مسألة الذوق مهمة ومعتبرة في اللغة لكنها ليست أرضية علمية ولا موضوعية نقف عليها، قد تستمع إلى بيتين من الشعر فترى بذوقك أن البيت الأول أفصح وأجمل وأرق من الثاني، لكنك لا بد من أن تبرهن على ذلك من خلال النص نفسه، ولا يصلح أن تقول إن الذوق يدل على كذا وتكتفي بهذا التعليل، وهذا يعني أن الخطّابي يريد البحث في الطبيعة اللغوية في القرآن والعلة التي جعلت القرآن متفوقًا على النصوص الأخرى.

ثمّ جاء الباقلّاني المتوفّى سنة (٤٠٣هـ) وكتب **إعجاز القرآن**، وكذلك القاضي عبد الجبار المتوفّى سنة (٤١٥هـ)، إلى أن جاء عبد القاهر الجرجاني المتوفّى سنة (٤٧١هـ)، والذي يُعد منعطفًا مهمًا في هذا الاتجاه، ومحطة لا يمكن تجاوزها إلا بعد الوقوف عليها، وكتاب **دلائل الإعجاز** الذي يقول فيه: «وجملة ما أردت أن أبينه لك، أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل، وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا، وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل»(٥).

يرى عبد القاهر أن الكلام حتى يكون مقبولًا عند المخاطبين،

---

(٥) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٦٧.

فلا بد له من ثلاثة عناصر، اللفظ والمعنى والنظم، فاللفظ هو الكلمات والحروف، والمعنى هو ما استقرّ في نفوسنا، ونرغب في أن نعبّر عنه للآخرين، ويرى عبد القاهر أن العنصر الثالث وهو النظم هو العنصر الأهم، والنظم هو ابتداء «توخي معاني النحو»، لكنه لا يقف عند ذلك، بل هو يعتمد على أن يكون الكلام المنظوم موافقًا للمعنى الذي في النفس، فأنت ترتب الكلمات وتقيم العلاقة بينها من خلال الحروف، بناء على المعنى الذي تريد إيصاله، ولذلك يرى أن المعنى في النفس يسبق الكلام المنطوق. بعد ذلك جاء الزمخشري المتوفّى سنة (٥٣٨هـ)، وقد هضم نظرية النظم بشكل كامل، وكتب تفسيره **الكشاف** بناءً على ذلك، ثم استمرت المدرسة البيانية في إثراء هذا الاتجاه. وما يهمنا هنا هو البحث المستمر في محاولة فهم طبيعة القرآن الكريم، وأن هذا البحث كان بحثًا عقلانيًا وموضوعيًا، وهذا الاتجاه خاصة كان يسير بخط تصاعدي وكانت الأفكار تتراكم فيه وتنضج، وأعتقد أنه لا يزال يحمل بذورًا لم ينتبه لها.

وعلى الرغم من ذلك أزعم أن هذا التأسيس لما يمكن أن نسميه (طبيعة النص القرآني) لا يزال في بداياته، وما زلنا بحاجة إلى كثير من البحث والكتابة والإنضاج، وهذا التأسيس لا يمكن تجاوزه، لا يمكن أن ننتقل إلى تأويل النص القرآني والحديث عن هدايته من دون أن نؤسس بوعي لماهية القرآن الكريم وطبيعته.

أخيرًا أودّ التنبيه على أمر مهم، حين تتحدّث عن شيء ما فأنت بإمكانك أن تنظر إليه من كل الزوايا، وهذا نوع من التشتيت، تمامًا مثلما تود أن ترسم منظرًا بديعًا أمامك، فلو

حاولت أن ترسمه من كل الزوايا فإن ذلك سيكون مستحيلاً بالنسبة إليك، فحين تود أن تعرف شيئًا من كل جوانبه وزواياه قد تتحدّث كثيرًا وتكتب كثيرًا، لكن السامع والقارئ سيشعر بالشتات، وحين تريد تحديد زاوية لتنظر من خلالها فلا بد من أن يكون لك قصد من ذلك، هذا القصد هو ما يحدد ما يجب أن يُقال وما يجب أن تتغافل عنه، مثلًا لو أردت أن تصف مؤسسة تعليمية مشهورة، لنأخذ جامعة هارفارد على سبيل المثال، فربما يعرّفها أحدنا ويصفها من جهة سياستها التعليمية والفلسفة التي تقوم عليها، وربما يأتي آخر ويعرّفها من جهة سياستها المالية ونظامها الإداري، وربما يعرّفها ثالث من جانب آخر، وهكذا. . فلو كان الحديث بين المهتمّين بفلسفات التعليم فإن التوصيف سيأخذ الزاوية الأولى، ولو كان الحديث بين المهتمّين بالجوانب الإدارية والمالية فسيأخذ الحديث المنحى الثاني، وهذه الحالة الطبيعية حتى تكون الأفكار منظمة، والوعي بالمقصد الذي يتم من أجله التوصيف هو الذي يضبط الموضوعات التي يجب الاهتمام بها، وهو الذي يجعلنا نصرف النظر عن كثير من الموضوعات التي لا علاقة لها بمقصدنا، ونحن في حديثنا عن طبيعة النص القرآني نهدف إلى تأويل القرآن وفهمه وتدبّره، هذا هو مقصدنا من فهم القرآن الكريم وتعريفه، لذلك سنبقي أعيننا على هذا المقصد، وسنهتم بالأبواب التي توصلنا إليه وسنبتعد عن الأبواب الأخرى التي قد تفيد في جوانب أخرى لكنها لن تفيدنا كثيرًا في تأويله وفهمه. ومن المناسب هنا أن أنبه إلى أنني أستعمل مصطلح (التأويل) بمعنى القراءة والفهم، التأويل أي الالتقاء بالنص والتحاور معه، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي يعني صرف المعنى عن ظاهره.

ثانيًا: القرآن العربي

ربما من البدهي جدًا أن نصف القرآن الكريم بأنه نص لغوي، وقد يكون غريبًا أن نحاول إثبات ذلك، لكن لا بد من التأسيس لهذا لأننا نريد أن نمضي إلى أقصى ما تعنيه هذه الكلمة وما يعنيه هذا الوصف. **والجديد هنا هو أننا نريد أن يكون المدخل اللغوي إلى القرآن الكريم هو المدخل المفضل والزاوية التي ننظر من جهتها**، بإمكانك أن تختار مداخل وزوايا أخرى للنظر، كالمدخل العقدي مثلًا، وهذا ما سأتعرض له في الفصل الثالث، لكن كما ذكرت سابقًا فأنا أتحدث عن (طبيعة النص القرآني) في حين أن مقصدي هو التأويل، وسأبيّن لاحقًا كيف أن المدخل العقدي لا يحدث فرقًا في عملية التأويل، وإنما ما يحدث الفرق هو النظر إلى القرآن بوصفه نصًا لغويًا ثم تتبع هذا المفهوم إلى أقصى حدّ ممكن.

القرآن كلام الله تعالى، وكلام الله لا حدّ له، فلا يحصيه أحد ولا يحيط به مخلوق، يقول تعالى: **﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾**[٦]، والقرآن الكريم هو كلامه سبحانه الذي أنزله على رسوله محمد (ﷺ)، وأراده سبحانه أن ينزل في هذا القالب اللغوي، وكان هذا الوعاء والقالب هو لغة العرب، واللغة هي بشرية بطبيعتها، فالقرآن الكريم نزل بلغة العرب تحديدًا في زمن التنزيل، وفي أم القرى مكة المكرمة وجزيرة العرب تحديدًا كذلك.

---

(٦) سورة الكهف (١٠٩).

القرآن وصف نفسه بهذا الوصف الواضح، فالله تعالى يقول: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[7]، والضمير هنا في ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ يعود إلى الذات الإلهية، و﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ أي إنه نزل بلغة العرب، ثم جاء تذييل الآية بـ ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، والتعقل هنا بمعنى الفهم، أي إن إنزاله بلغة العرب من أجل أن يُفهم، ومن أجل أن يتمّ التعامل مع القرآن بطريقة موضوعية عقلانية؛ لذلك نجد أن أوضح وصف للطبيعة القرآنية في القرآن الكريم أنه كلام الله وأنه نزل بلغة العرب، وهذا ما جعلني أقول ابتداءً إنّ هذا الوصف بدهي جدًا، بحيث لا تجب الإطالة في إثباته، وإنما ما يجب الحديث عنه هو ما الذي يعنيه وصفنا للقرآن بأنه نص لغوي.

القرآن الكريم حين وصف نفسه بأنه نزل بلغة العرب فهو قد التزم بهذا الوصف، ولم يخرج عن كونه كذلك، فهو احترم نظامها، ونزل عند قوانينها، ولم يخرج عن قواعدها، وسأضرب أمثلة سريعة على ذلك.

الألفاظ التي استعملها القرآن الكريم هي ذاتها ألفاظ العرب المتداولة في زمن التنزيل، استعملها وطوّرها بالقدر الذي تسمح به اللغة في العادة، وكما ذكرت فاللغة هي إنتاج بشري، تتشكّل بشكل دائم ومستمر، ببطء شديد ونظام معقد جدًا.

لو أخذنا مثلًا كلمة (التغريدة)، لو أني قلت في سياق كلامي: «في تغريدة لي قبل أيام ذكرت هذه المعلومة»، فالذهن

---

(7) سورة يوسف (١ ـ ٢).

سينصرف مباشرة إلى الكتابة في موقع تويتر، ولو أنني قلت: «كان لي لقاء مع المغردين»، فالذهن سينصرف مباشرة إلى أنه اجتماع مع الناشطين في موقع تويتر، لكن قبل عشر سنوات من الآن لم تكن كلمة (تغريدة، مغردون) تعني سوى تغريد الطيور، وستكون عبارتي وقتها مبهمة وغير مفهومة، وهذا ما عنيته بأن الإنسان ينتج لغته باستمرار، وأن اللغة هي مخزن الثقافة، وهي نظام تفكير، وسنعود إلى هذا بمزيد من التفصيل.

لقد كان بإمكان القرآن أن ينحت مصطلحات جديدة من جذر لغوي جديد، ويتخلّص بذلك من المعاني السابقة والحمولة التي تأتي بها أية كلمة من الكلمات، لكنه لم يفعل ذلك، بل نزل بكلمات العرب المستعملة ذاتها، وقام بعملية التطوير التي يسمح بها النظام اللغوي لأي لغة، ففي النسك مثلًا جاء بكلمة (الصلاة) التي تعني في لغة العرب (الدعاء)، أو ربما كانت تعني عندهم نوعًا من العبادة لكنها كانت لفظة مجملة، أي كل صلاة تجاه الإله، فجاء القرآن وطوّر هذه اللفظة وجعلها مصطلحًا خاصًا به؛ ليدل على تلك الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة، فأنت حين تقرأ في القرآن الكريم «وأقيموا الصلاة»، ينصرف ذهنك إلى هذه العبادة المخصوصة، وقد كان من الممكن مثلًا أن ينحت القرآن كلمة جديدة بجذر جديد، ثم يعرّف لنا مصطلحاته الجديدة، لكنه لم يُرد ذلك.

حتى في أخطر الأشياء وأهمها، والتي تُعدّ من أهم وظائف القرآن الكريم ومهماته، وهي الحديث عن الله تعالى وعن صفاته وعن العلاقة به، وكيف تكون وكيف تتم، جاء بكلام

العرب فوصف نفسه في كتابه بالرحمن الرحيم العزيز الجبار المتكبر المهيمن القوي الرزاق، ونحن نعرف تمامًا أن لهذه الكلمات معانيَ عند العرب، وأن هذه المعاني مأخوذة من حياتهم في عالم الشهادة المحسوس، وربما بعضها قد جاءهم متوارثًا من معان دينية قديمة، قد تكون صحيحة وقد تكون مشوّهة، لكنه أيضًا لم ينحت لنفسه مصطلحات جديدة؛ ليتخلص من الحمولة القديمة للألفاظ وإنما استعمل الألفاظ المتداولة في لغة العرب وقت التنزيل، وحتى في العلاقة مع الله استعمل كلمة الحب، يقول تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[8]، والعربي يعرف الحب من خلال ثقافته في الحياة، من خلال حب الأم وحب الأب وحب الأخوة وحب الأصدقاء وحب العشيقة وحب الخيل والإبل، وحب الشجر والنخيل، وحب السماء والجبال... إلخ، من أنواع ومستويات الحب الكثيرة والمختلفة التي بلورت معنى هذه الكلمة في ذهنه، فجاء القرآن واستعملها ذاتها.

لنأخذ مثلًا الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم، هناك ألفاظ وفدت إلى اللغة العربية من لغات غير عربية، مثل (الإستبرق، فردوس، زنجبيل) وغيرها، وهذه مسألة قديمة ومشهورة، وقد تساءل العلماء عن سبب إيراد القرآن الكريم لألفاظ أعجمية مع أنه وصف نفسه بأنه بلسان عربي، وهناك كلام كثير حول هذا، وأعتقد أن النظر إلى القرآن الكريم من جهة أنه نص لغوي يحُلّ هذا الإشكال، بل هو في الواقع

---

(٨) سورة المائدة (٥٤).

لا يصبح إشكالًا، بل جزءًا من طبيعة النص القرآني.

اللغات أيًا كانت تطرأ عليها كلمات أجنبية، نحن الآن مثلًا في دول الخليج وكذلك في دول عربية أخرى لو تتبعنا كلماتنا لوجدنا فيها بعض الكلمات التي هي ليست عربية في أصلها، بل أصلها ربما يكون تركيًا أو فارسيًا أو حتى من لغات أخرى، خصوصًا في دول الخليج القريبة من إيران أو في المناطق التي كانت تحت الحكم العثماني، ففي لحظة دخول الكلمة الأجنبية على اللغة يعرف الناس أنها كلمة أجنبية، لكنها مع الوقت تتوطن، ويأتي جيل لاحق يتعامل معها بوصفها كلمات أصلية، ربما نلحظ الآن دخول كثير من الألفاظ الإنجليزية في كلامنا اليومي، ومن طبيعة أي لغة أنها تقاوم، فترفض كلمات وتطردها وتمنعها من التوطين، وتقبل كلمات أخرى، وحين تقبل بعض الكلمات تقوم بتعديلات صوتية عليها، وربما تقوم بحذف بعض الحروف وإضافة أخرى، حتى تنسجم مع اللغة المضيفة والجديدة بالنسبة إليها، وما تمّ توطينه أصبح يُعدّ ضمن اللغة الجديدة، وهذا هو نظام كل اللغات وحالها، لذلك توجد كلمات متشابهة في كل لغات العالم.

القرآن الكريم حين نزل بقالب لغوي، فهو التزم بنظام هذه اللغة، فالكلمات الوافدة على لغة العرب والتي استقرت فترة ثمّ توطّنت، وقامت اللغة العربية بتعديلات عليها حتى تنسجم مع نظامها عدّها القرآن كلمات عربية واستعملها، من هنا نعلم جيدًا أن القرآن نزل بلغة العرب في زمن التنزيل وفي مكان التنزيل، وحين نزل بلغة العرب انضبط بقواعد هذه اللغة واحترم نظامها.

ثالثًا: اللغة بوصفها بنية

الكلام عن اللغة قديم جدًا، وفي حوار الله تعالى مع الملائكة عن آدم وذريته كانت اللغة حاضرة، فبحسب الترتيب القرآني للأحداث يأتي أولًا خلق الله للوجود، وخلق الأرض وتزيينها، وإعدادها للقادم الجديد الذي لا يُعلم حتى تلك اللحظة من هو، يقول تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾**، و(خَلِيفَةً) هنا بمعنى مسؤول عن هذه الأرض، مسؤول عن نفسه وإنسانيته أولًا، وعن هذه الأرض والارتقاء بها ثانيًا، وخليفة بمعنى أنه يخلف بعضه بعضًا، فالإنسان يعتمد بشكل رئيس على التراكم المعرفي، وقدرته العقلية ليست من وجوده كفرد في نقطة ما في التاريخ، بل من وجوده كامتداد لمسيرة بشرية طويلة. وهنا الملائكة تعجّبت من أن يكون آدم وذريته هو (الخليفة)، فقالت: **﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾**[9]، من واجبات الخليفة أن يقيم الحياة في أحسن حال، ولكن الملائكة توقّعت العكس، وتعجبت من كون آدم وذريته هم المكلفون بهذه المهمة، والملاحظ هنا أن الله تعالى لم ينفِ كلامهم، وإنما انتقل الحديث إلى أمر آخر، وكأنه ينبههم إلى معلومة مفقودة أو مُعطى جديد، فمع كون ذرية آدم ستفسد في الأرض وستسفك الدماء، وهذا ما حصل في التاريخ كما نقرأ وهو ما يحصل في الواقع كما نشاهد، إلا أن ثمة معطى آخر مهم في إحداث التوازن، فقال: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ**

(٩) سورة البقرة (٣٠).

عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[١٠]، هنا انتهى الحوار، ولما أمرهم سبحانه بالسجود لآدم سجدوا له.

ما هي هذه الأسماء التي تعلمها؟! وما معنى تعليم الله إياها؟! هناك كلام كثير، يصل إلى حدّ التفسير الأسطوري في رأيي، وأعتقد أن معنى الآية أنه أعطاه القدرة على الترميز والتسمية، علمه الأسماء أي علمه القدرة على تسمية الأشياء، وربما علمه أسماء الأشياء الأولية، لكن الميزة كانت في قدرته على ابتكار أسماء أخرى، وهو ما يعني قدرة آدم وذريته على بناء اللغات وتفريعها.

الكلام عن اللغات أخذ بعدًا كلاميًا في التراث الإسلامي، وكذلك في التراث الفلسفي اليوناني من قبل، فدار جدل طويل حول اللغات هل هي توقيفية أم اصطلاحية، ومن نظر إلى واقع اللغة في حياتنا اليومية رأى الإنسان يبتكر لغته بشكل مستمر، فواقع اللغة يشير إلى أنها تقوم على المواضعة وأنها اجتهادية من الإنسان، ولكن من نظر في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، وكذلك من نظر في الإنجيل والتوراة وجد ما يشير إلى أنها توقيفية، خصوصًا أن الإنسان خلقه الله من تراب فَمِنَ الطبيعي أن يكون الكلام خُلق معه، وأعتقد أن ثمة فرقًا

---

(١٠) سورة البقرة (٣١ ـ ٣٣).

بين خلق القدرة على الكلام، وخلق اللغات جاهزة كاملة مع الإنسان، وما أعتقده أن ـ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ تعني أنه أعطاه القدرة على تسمية الأشياء وابتكار اللغات.

نظر العلماء والفلاسفة إلى اللغة قديمًا وحاولوا فلسفتها والنظر إليها ببعد كلّي، وكانت لهم وما زالت آراء كثيرة ومتفاوتة في مستوى تقدير اللغة وتقدير تأثيرها، فهناك من يعطي اللغة اهتمامًا ودورًا كبيرًا وهناك من يقلّل من أهميتها، ربما يكون أقل الدرجات أهمية هو أن ننظر إلى اللغة بوصفها مجرد أداة للتواصل، فأنا أناديك أحذرك أخاطبك آمرك... إلخ، بهذه الطريقة نحن نتواصل عبر اللغة، وفي هذا المستوى لا يختلف الإنسان كثيرًا عن الحيوان، لأنّ الحيوانات تتواصل عبر لغة خاصة بها، فالنمل مثلًا يصدر نداء للتحذير ونداء لوجود الطعام، وهناك لغة للقردة عبر الصيحات، والذئاب عن طريق العواء، والضفادع عن طريق النقيق... إلخ، وهناك من ينظر إلى اللغة باهتمام أكبر فاللغة ليست مجرد أداة للتواصل بل هي أداة للتفكير، فنحن نفكر من خلال اللغة. في مثال كلمة (التغريد) التي ذكرناها سابقًا ـ وأنا أحاول المحافظة على المثال نفسه حتى لا يتشتت ذهن القارئ ـ فالتغريد ليس فقط الكتابة بمئة وأربعين حرفًا، التغريد هو ثقافة الكتابة في موقع تويتر، وهو كل هذه الحالة التي أنتجتها مواقع التواصل الاجتماعي، هو الكلام خارج السلطة، وهو القدرة على التواصل عبر الحدود الجغرافية، وهو فاعلية الفرد بعد تغوّل الدولة الحديثة وإعلامها لعقود متتالية، وهو لاعب رئيس في الحراكات الشبابية، وسبب في أرق الأنظمة الشمولية، وهو مكان يتساوى فيه العوام مع

المُثقّفين - إذا صحّت التسمية - ولا يوجد فيه من يستأثر بالحديث من دون الآخر، وهو منصة تنقل الحدث لحظة وقوعه، وتفضح الفساد قبل انتشار رائحته، إنه كل هذا وزيادة؛ لذلك إذا عرّفت التغريد مثلًا بأنه (كتابة عبارات عبر موقع تويتر بحيث لا تتجاوز مئة وأربعين حرفًا)، تكون في الواقع قد قمت بقتل معنى الكلمة، وأذهبت روحها، بل تعاملت مع اللغة وكأنها لغة رقمية، فـ(س) تساوي (ص)، وللأسف هكذا درسنا التفسير، وهكذا فهمنا اللغة، من خلال المعنى الإجمالي ومعاني المفردات، والكلمة في الواقع هي مخزن لمعانٍ متشابكة مع كلمات أخرى ومعانٍ مختلفة، هي شبكة من العلاقات، ومعان متتالية تولد من دون نهاية، ونحن نفكر ضمن هذه الشبكة، نحن نفكر في داخل اللغة على الرغم من أننا نحن من ينتجها. حاول أن تتذكر كيف تفكر، ستجد أنك تفكر باللغة، إننا لا نستطيع أن نتداول الأفكار المركبة في عقولنا من دون لغة، ولا نستطيع أن نخرج الأفكار المركبة من عقولنا ونوصلها إلى الآخرين من دون لغة، ماذا لو أنني التقيت بأحدكم، ثم حاولت أن أوصل إليه مضمون هذا الكتاب ونحن لا نملك اللغة أصلًا، فحتى لو كنّا ماهرين في الإشارات ولغة الجسد، فكم من الأفكار بإمكاننا أن توصلها؟ وكم من الوقت نحتاج من أجل إتمام هذه المهمة المستحيلة؟

لذلك كانت قدرة الإنسان على التسمية هي قدرته على بناء فكر تراكمي، وعلى أن يكون خليفة.

هذه الفكرة تطورت أكثر من ذلك، ومهم هنا أن نتحدث عن اللغة والاهتمام بها في النصف الثاني من القرن التاسع

عشر؛ حيث كان الاهتمام بالنحو المقارن يشغل بال المهتمّين، وكان النظر إلى اللغة يتجه نحو كونها عالمًا مستقلًا وليست أداة بيد الإنسان، حتى جاء العالم السويسري دو سوسير وتحدث عن اللغة بوصفها نسقًا، ومع أن كثيرًا من الأفكار التي صرّح بها دو سوسير كانت موجودة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أن له فضلَ بلورتها وإنضاجها، ولذلك يُعدّ أبا للبنيوية، وهو من دشن علم اللسانيات الحديثة، وبذلك يعلن قطيعة إبستمولوجية مع اللسانيات المقارنة[١١].

دو سوسير يعد منعطفًا مهمًا في فلسفة اللغة، ومع أنّ كثيرًا من الأفكار التي طرحها تم تجاوزها ونقدها، لكنه من الشخصيات التي لا يمكن تجاوزها إلا بعد التمكن منها، ففلسفته أرضية معرفية مهمة يجب الوقوف عليها ثم المضي إلى ما بعدها، وسنتعرض هنا لبعض أفكاره بحسب ما يهمنا.

قد تكون الفكرة الجوهرية في فلسفة دو سوسير هو **أنه نظر إلى اللغة بوصفها (بنية)، أي إنها ليست مجرد أداة يستعملها الإنسان، وإنما لها عالمها الخاص والمستقل**، وسأحاول تبسيط مفهوم البنية بأكبر قدر ممكن. سأضرب مثلًا لعبة كرة القدم، يمكننا وصف لعبة كرة القدم بأنها (بنية)، فهي عالم مستقل بذاتها، إذا نظرنا إلى ملعب كرة القدم لوجدنا أن له حدوده الواضحة التي تفصله عن كل ما حوله، ولهذه اللعبة (البنية)

---

(١١) ألقى عدة محاضرات في جنيف جمع فيها أفكاره في الفترات (١٩٠٦ ـ ١٩٠٧م)، (١٩٠٧ ـ ١٩٠٨م)، (١٩١٠ ـ ١٩١١م)، جمعها طلابه في كراسات، ونُشرت بعد ذلك، انظر: ماري آن يافو، جورج إليا سرافتي، النظريات اللسانية الكبرى، من النحو المقارن إلى الذرائعية ص ١٠٥.

ولهذا الملعب كذلك قوانينه الواضحة والصارمة والخاصة به، فهناك اثنان وعشرون لاعبًا داخل الملعب إضافةً إلى حكم ورجلي خط، ولكل حكم دوره الخاص به، وكذلك للمدرب ولاعبي الاحتياط والحكم الرابع دورهم ولهم قوانينهم التي تضبط حركتهم وعلاقتهم بما يجري داخل حدود الملعب، وحين تبدأ المباراة فكل القوانين واضحة بداية من الوقت إلى كيفية اللعب بالكرة، ولكل شيء قانونه الخاص به، وحتى الأخطاء لها نظامها فيتوقف اللعب وتتمّ معالجتها بطريقة معينة، وحين تخرج الكرة خارج حدود الملعب يتوقف اللعب، وتعود الكرة ولعودتها واستئناف اللعبة نظام أيضًا، هذا النوع من البُنى واضح وصارم وصارخ جدًا، فمن الممكن أن تتخيّل ملعبين بجوار بعضهما ولا يفصل بينهما سوى متر واحد، وكيف يكون كل عالم مستقلًا بقوانينه من دون تدخل من العالم المجاور له.

لنسأل السؤال الآتي: إلى أي حدّ تُعدّ لعبة كرة القدم، وملعب كرة القدم مستقلًا عما حوله؟ إلى أي حدّ هو يتأثر بالجمهور مثلًا؟ هل الجمهور جزء من بنية اللعبة؟ أم أن الجمهور متطفل وهو جزء من التشويش ومن التأثير السلبي فيها؟ بمعنى أنه ليس من بنيتها لكنه تدخّل فيها، هناك رأي يقول إن الرياضة (بنية)، أي عالم مستقل بذاته وإن المشاهد في الرياضة يفسد هذا العالم ويخرجه عن طبيعته الأصلية، لنتبع جدلًا هذه الفلسفة؛ فقط حتى يتضح لنا معنى البنية.

لنأخذ مثالًا آخر في الفن، المسرح هو عالم مستقل بذاته، أيضًا لخشبة المسرح قوانينها، فما إن تبدأ المسرحية حتى يصبح ما يجري على المسرح منفصلًا تمامًا عن العالم حولها، هناك

سيناريو وشخصيات وحوار وديكور... لكل شيء نظامه، الحركة والمشاهد والصور التعبيرية... إلخ، ولنسأل هنا السؤال نفسه، إلى أي حدّ يُعدّ المسرح أو خشبة المسرح بنية مستقلة، فالمسرحية من حيث هي عمل فني يقام على خشبة المسرح تُعد عملًا متكاملًا من حيث الشخصيات والديكور والحوار والقصة، لكن ماذا عن الجمهور؟ هل الجمهور هو جزء من عالم المسرح أم هو طارئ عليه كما في كرة القدم؟! إنك لن تجد مسرحًا من دون جمهور؛ لأنهم جزء من العملية الفنية ذاتها، لذلك لا يحرص كثير من المسرحيين على تصوير مسرحياتهم لأن العمل المسرحي هو حالة متكاملة تحدث في الوقت نفسه بين خشبة المسرح والجمهور، وكذلك في الموسيقى يكون المستمع جزءًا من المقطوعة الموسيقية، كما أن المشاهد الزائر هو جزء من معرض الرسومات والمنحوتات.

لنأتي إلى المثال الأخير، الإنسان هو بنية وعالم متكامل، فحين تريد دراسة دورته الهضمية مثلًا أو معرفة نظام الدورة الدموية أو النظام العصبي فأنت تدرس الجسد نفسه، لأن قوانين هذه البنية متكاملة وموجودة في داخله، لكن سيأتي السؤال نفسه وهو إلى أي حدّ هو مستقل عمّا حوله؟ فحين يصاب مثلًا بالتسمّم ويأتي الطبيب ليفحص الجسد، فهل سيكتفي بذلك، باعتبار أنه لا علاقة له بكل ما هو خارج عنه، أم أنّ هذا الجسد تأثر مثلًا بالطعام في البيئة المحيطة به وبالهواء والمايكروبات والبشر والشجر وكل ما حوله؟! وحين ندرس تفكير الإنسان نجده عالمًا متكاملًا كذلك، لكن أيضًا إلى أي حدٍّ هو عالم منفصل أو متصل بما حوله؟

بمعنى حين نصف الإنسان بكونه بنية، فإلى أي حدٍّ هو بنية مستقلة، وإلى أي حدٍّ تُعدّ لعبة كرة القدم ويُعدّ المسرح بنية مستقلة؟!

وسؤالنا هنا في ما يخصّ موضوعنا عن اللغة بوصفها بنية، إلى أي حدّ هي بنية مستقلة؟ لنقم بهذه التجربة الافتراضية، فلنفترض أننا أحدثنا قطعًا في التاريخ، وليكن ذلك في سنة ١٩٠٠م في مدينة جدة، ولنقم بعملية جمع لكلام الناس وأمثلتهم وندرسها، لنجمع أيضًا طريقتهم وأسلوبهم في المزاح، ونكاتهم وسخريتهم، وأحاديثهم الاجتماعية، ولنجمع أيضًا قصص الجدات التي يروونها للأطفال، ولا يملّون أبدًا من تكرارها، والروايات التي يتداولونها وحكاياتهم اليومية، ولنأخذ أيضًا النصوص التي كتبت في ذلك الزمان وذلك المكان، النصوص الأدبية والدينية وحتى النصوص والخطابات الرسمية، لنجمع كل ذلك وندرسه دراسة عميقة وجادة، ثم لنقم بعملية قطع أخرى في سنة ٢٠١٠م، أي بعد مئة وعشر سنوات، في المدينة نفسها، ولنجمع أيضًا كل ما نقدر عليه من كلام الناس. سيصبح عندنا نقطتان في التاريخ في زمانين مختلفين ولكن في المكان نفسه، وبين النقطتين قرن تقريبًا، ولنقم بعملية مقارنة، سنجد أن هناك ألفاظًا كانت نشطة وكثيرة التداول في سنة ١٩٠٠م وما زالت كذلك في ٢٠١٠م، ولكن أيضًا سنجد أن هناك ألفاظًا كانت نشطة في ١٩٠٠م، لكنها صارت خاملة في ٢٠١٠م، وألفاظًا كانت خاملة وقليلة الاستعمال في ١٩٠٠م، فصارت نشطة في ٢٠١٠م، وسنجد أن ألفاظًا اختلفت دلالتها، مثل كلمة (التغريد) التي تحدثت عنها سابقًا، وربما هناك ألفاظ

أخرى مثل حقوق الإنسان وحقوق المرأة وصناديق الاقتراع، وألفاظ عن الجمال والحب والعنف والسلطة، كلها تغيرت واختلف معناها بنسب متفاوتة.

دو سوسير يفترض أن هذا الانتقال من هذه النقطة إلى تلك تم بعملية منظمة ومقننة، ولذلك نقول إن اللغة عالم وبنية، فهذا الانتقال لم يتم بعبثية، ولو أننا تتبعنا لفظة ما كيف انتقلت من كونها خاملة إلى كونها نشطة لوجدنا أن هناك نظامًا سمح بذلك، ويعتقد أننا قادرون على اكتشاف هذا النظام وهذه البنية.

سأضرب مثلًا آخر ربما يكون أكثر وضوحًا، لو تزوج رجل من الكويت من امرأة من مصر، سيصبح عندنا هنا اتفاق في اللغة واختلاف اللهجة، ولنفترض أن الأسرة استقرت في الكويت، ستجد هذه الزوجة المصرية أنها أمام عدة خيارات، فهي إما أن تحافظ على لهجتها المصرية وتقاوم التغيير، وقد تنجح في ذلك فسنجدها بعد عشرين سنة مثلًا ما زالت تتحدّث اللهجة المصرية من دون إدخال عنصر واحد من اللهجة الكويتية، وإما أن تحاول تعلم اللهجة الكويتية على تمهل وعبر السنين، وقد تنجح في ذلك، فعلى امتداد عقدين مثلًا قد تتبدل لهجتها تمامًا، إذا كانت ترغب في ذلك وتعمل عليه، وربما تقف في المنتصف فتكون لهجتها نصف مصرية ونصف كويتية، وربما تصبح قادرة على الحديث باللهجتين ولكن من دون الخلط بينهما فتجدها في حديثها تنتقل من لهجة إلى أخرى، كأن تتحدّث باللهجة الكويتية لكن إذا أرادت الحديث عن أمر شخصي تنتقل إلى لهجتها المصرية، أو إذا غضبت مثلًا.

والسيناريو الأسوأ سيكون حين تقرر أن تتحدّث باللهجة الكويتية كاملة من أول ليلة تطأ فيها أرض الكويت، هنا ستجد نفسها تتحدّث بطلاقة لكنها ستكون نشازًا كوميديًا للسامعين، والواقع أن الخيارات الأولى تنم عن احترام لبنية اللغة، فأنت حين تُقبل على عالم متكامل مستقل بقوانينه، فإن احترامك لقوانينه يجعلك تتمهل في الدخول إليه، وتقبل بأن تجري قوانينُه عليك، لكن حين تنظر إلى اللغة بصفتها مجرد أداة تحركها كيف تشاء هنا تجد نفسك تبدو نشازًا، وفي حالة هذه العائلة سنجد أن الخيارات تتكرر وبشكل أكثر تعقيدًا عند الأولاد، فهل سيتحدثون بلهجة أمهم، أم بلهجة أبيهم التي هي لهجة المجتمع حولهم، أم سيتحدثون بلهجة مصرية في البيت، ولهجة كويتية خارج البيت، أم سيقومون بدمج اللهجتين، وماذا سيفعلون حين يذهبون إلى أهلهم في مصر، ويبدون كغرباء عن اللهجة المصرية الأصلية، هذا كله يدل على وجود قانون للغة، وبنية مستقلة لها، بمعنى أنه لو كانت عندك أربعة أصناف من صلصات الطعام على الطاولة أمامك وسألتك عن الاحتمالات الممكنة للخلطات الناتجة من هذه الأصناف الأربعة، بإمكانك هنا أن تقوم بحساب رياضي لها، وتجيب بأن عدد الخلطات الناتجة أربعةٌ وعشرون، لكن لو أنك تحدثت كطباخ محترف، وأجبت بوصف الطبخ بنيةً وعالمًا له قوانينه، قد تتقلص الاحتمالات إلى العدم أو احتمال واحد أو اثنين أو أكثر وبمقادير دقيقة وحذرة.

اللغة بنية وقانون، وهي حين تنتقل من زمن إلى زمن آخر فهي تنتقل بعملية منظمة، حتى لو كنا لا نعلم تمامًا بقوانين

وأسرار هذه العملية، وحين تتواجد لهجتان أو لغتان في مكان واحد فهما يلتقيان بقانون وبحذر، وحين ترد كلمة أجنبية على أي لغة فهي تخضع لقوانينها الصوتية والثقافية وقد تقبلها اللغة المضيفة وقد ترفضها.

رابعًا: بنية اللغة

١ ـ اللغة واللسان والكلام

سنحاول الدخول أكثر في مفهوم بنية اللغة، دو سوسير يفرق بين ثلاثة عناصر: (اللسان، اللغة، الكلام)، وسأتحدث بإيجاز عن كل منها.

ذكرت سابقًا أن اللغة ابتدأت مع تعليم آدم الأسماء، أي إعطاء الإنسان القدرة على الترميز، وهو ما أعطاه القدرة على صناعة اللغة وإقامة بنائها، وهي مرتبطة بتفكير الإنسان كما ذكرنا، هذا ما نَصِفُه بـ (اللسان)، **فاللسان هو ملكة الكلام**، وهو مرتبط بالتكوين العقلي والنفسي لديه، إضافة إلى عضلة اللسان والقدرات الصوتية، هذه الملكة تجعلنا نتخيل إمكانية وجود مخرجات لانهائية من اللغات والأصوات واللهجات وأساليب الكلام عبر التاريخ، **أما (اللغة) فهي تواضع جماعي على نظام في الكلام، وبالتالي هي منتج اجتماعي**، وهذا المنتج الثقافي أو الاجتماعي أو الجمعي هو الذي يسمح للسان بكيفية التكلم في داخله. في المثال السابق الذي افترضنا فيه أننا أحدثنا قطعًا في التاريخ، وقلنا لو أننا أجرينا هذا القطع مثلًا في سنة ١٩٠٠م في مدينة جدة، وجمعنا كل ما يمكن جمعه من كلام

الناس ونصوصهم، ثم درسناها وحلّلناها، فنكون في الواقع قد عثرنا على نظام (اللغة)، هذا النظام أنتجته الجماعة عبر تطور بطيء ومستمر، فلما وقفنا عند نقطة ما في التاريخ ونظرنا فيها وفحصناها جيدًا وجدنا أن هناك نظامًا لغويًا.

أما الكلام فهو ما نقوله نحن كأفراد في داخل نظام اللغة، بمعنى أنني أنا وأنت حين ولدنا في هذا الزمان وجدنا أنفسنا داخل نظام للغة، هذا النظام جاء عبر مواضعة اجتماعية، ونحن كأفراد حين نتكلم سواء أكان حديثًا يوميًا، أم نصوصًا مكتوبة، وسواء أكانت رسمية أم شخصية، كل ذلك يكون (كلامًا) ضمن نظام (اللغة). لاحظ التسلسل الآن: أنا أملك اللسان أي القدرة على تنوعات لانهائية من اللغات واللهجات والأصوات، لكن حين أكون في نسق لغوي ما فإنني أكون مقيّدًا بنظامها. فالكلام حالة فردية بينما اللغة هي حالة جماعية.

لنحاول إسقاط هذا على القرآن الكريم، قلنا إنّ القرآن كلام الله نزل بلغة العرب وهو نفسه نصّ على ذلك، لنفترض أننا قمنا الآن بقطع آخر في التاريخ، وهذه المرة كان الزمان هو زمن النبوة، وكان المكان هو جزيرة العرب، لنفترض أننا قمنا بعملية الجمع ذاتها التي قمنا بها في الأمثلة السابقة، وجمعنا شعر العرب وخطبهم وأحاديثهم، وكل ما وقعت أيدينا عليه، ثم قمنا بدراستها دراسة عميقة وجادة، سنجد أننا أمام نسق ونظام لغوي، **وحين نزل القرآن الكريم نزل بلغة العرب، أي إنه نزل في وعاء لغتهم، ضمن هذا النسق وهذا النظام، وقد احترم القرآن هذا النظام فلم يخرج عنه،** ومن هنا صرنا أمام نص له طبيعة لغوية، وصرنا أيضًا أمام حالة موضوعية، هذه

الحالة هي التي تتيح لنا أن ندرس القرآن، وهي التي تتيح لنا فهمه.

٢ ـ الدال والمدلول

هناك خلاف فلسفي وكلامي ولغوي حول هذا الموضوع، يأتي المفسرون بهذه المسألة في تفسير لفظ الجلالة (الله)، هل الاسم هو عين المسمى أم لا. وبعيدًا عن هذه المسألة فحين أقول (ماجد أو خالد أو هدى)، ما هي العلاقة بين الاسم وبين الذات التي أطلقنا عليها هذا الاسم، ما هي علاقة الأسماء بماهيات الأشياء وحقائقها. حين أقول مثلًا إن (أ) تماثل (ب)، فهذا سيعني أن (ب) تماثل (أ)، فكيف يمكن أن نفهم علاقة المماثلة بين الأسماء والأشياء؟!

هنا جاء دو سوسير وانتبه إلى أن المسألة ليست بهذا الشكل، هناك ما يشبة الخدعة في السؤال، فليست المسألة هي: هل الاسم يماثل الشيء أو لا، ثمة خطأ في السؤال؛ لأن علاقة الاسم بالمسمى أو علاقة الدالّ بالمدلول هي علاقة ارتباط وليست علاقة تماثل، فالسؤال هو إذا كانت (أ) ترتبط بـ(ب)، و (ب) ترتبط بـ(أ)، فما نوع هذا الارتباط، وأعتقد أن كشف التوهّمات في الأفكار هو أهم ما يقوم به المفكر، فكثير من الأسئلة ليست مشكلتها في عدم وجود الإجابة عليها، وإنما المشكلة الحقيقية في كون السؤال نفسه سؤالًا مخادعًا، وأن الإشكالية متوهمة، وأنه تجب إعادة ترتيب الفكرة من جديد حتى تتضح الإشكالية الحقيقية.

سنضرب بعض الأمثلة؛ لتوضيح الفكرة، لو أننا كنا أربعة

أصدقاء نجلس معًا، وقال أحدنا سأحضر (مياه معلبة باردة)، السؤال الذي نطرحه هنا هل هذه العبارة (مياه معلبة باردة) هي الشيء ذاته الذي وصفناه به أم هو شيء آخر، وواضح هنا أن المسألة في أصلها خلاف فلسفي قبل كونها خلافًا لغويًا، لكن طرح هذا السؤال بهذه الطريقة غير صحيح، ما يقوله دو سوسير هو ما هي علاقة هذه العبارة (مياه معلبة باردة) بالشيء نفسه الذي نصفه أو نسميه بهذا الاسم؟! وهنا سنجد أن العلاقة ليست واحدة بل هي متعددة بتعدد الأفراد، لنفترض أني أعاني حساسية مفرطة من الماء البارد، فكلما رأيت ماءً باردًا تذكرت سهر الليل والذهاب إلى غرف الطوارئ، فبمجرد سماعي لعبارة (مياه معلبة باردة) تذكرت كل تلك المعاناة وربما شعرت بالخطر الذي سأواجهه خصوصًا إذا كنت لا أقاوم شربه مع أنه مضرّ بالنسبة إلي، لكنّ صديقًا آخر كانت العبارة منعشة لروحه، فبمجرد سماع هذه العبارة شعر باقتراب لذة الماء منه، خصوصًا أنه معلب ونظيف وصحي، ولنفترض أن صديقًا ثالثًا يخوض معركة شرسة ضدّ هذا النوع من الماء لأن علب (البلاستيك) تضرّ البيئة ويمكن الاستغناء عن هذا النوع من الترف، ولنفترض أنه سخّر حياته من أجل مناهضة هذه المعلبات، حينها سيكون قد سمع اسم عدوه، وسيشعر بحرج شديد وربما يتصبب عرقًا من الظرف القادم الذي سيحدث أمام عينه، حيث سيتم شرب مياه معلبة على طاولة مستديرة هو أحد ضيوفها، وبالتالي هناك انتهاك أخلاقي في حقه، وربما يفقد احترامه لذاته، هكذا وبهذه المبالغة الافتراضية تكون هذه العبارة مقلقة له، ولو أننا ابتعدنا قليلًا عن هؤلاء الأصدقاء فعبارة (مياه معلبة باردة) تعني الحياة كلها بالنسبة إلى إنسان

تائه في الصحراء وعلى مشارف الموت عطشًا، وهي شيء غير مفهوم أن تعلّب المياه في مناطق تعاني مجاعة شبه مستمرة ولا يوجد اتصال بالعالم الخارجي من قِبلهم.

بإمكاننا أن نضرب أمثلة لا تنتهي حول اختلاف العلاقة بين الدال والمدلول، فـ(قمم الجبال) مثلًا تعني للمغامرين طموحًا، وتعني للسائحين متعة جمالية، وتعني للصوفيين من كل الأديان لحظات السكون والصفاء، لكنها لمن يعاني فوبيا الأماكن المرتفعة فهي قطعة من العذاب.

دو سوسير يقول إنّ الدالّ لا يدل مباشرة على المدلول، الدالّ أي الاسم هو يحيل إلى تصوّر ذهني للشيء، فلكل إنسان تصوّره الخاص عن الأشياء، هناك تصوّر عن الماء وعن الجبال وعن البحر وعن الرقص وعن الموسيقى وعن الديمقراطية.. إلخ، هذا التصور الذهني والنفسي يؤدي إلى أثر في داخلنا، قد يكون هذا الأثر حبًّا أو كرهًا أو خوفًا أو شوقًا أو غضبًا أو حنينًا... إلخ، وهو ما يحيل إلى المدلول، فالطريق من الدالّ إلى المدلول ليس طريقًا مباشرًا، والعلاقة ليست علاقة مباشرة، وإنما هي تمر عبر الإنسان، ونحن من خلال تجربتنا في الحياة وخبرتنا فيها قد كوّنّا (تصورًا ذهنيًا) عن كل شيء، ولهذا التصور الذهني (أثر نفسي)، فحين نسمع اسمًا ما فالاسم يحيل إلى هذا التصوّر وهذا الأثر، ولأننا لا نتشابه، ولأن لكل إنسان فرادته، فلكل دال من الدوال علاقة بنا تختلف عن كل إنسان آخر مهمًا كان التشابه عاليًا والفرق خفيًا، ومن هنا يصبح لكل دالّ (بصمة نفسية) تخصّ كل إنسان.

هناك تخوف دائم من هذا الطرح، فثمّة من يعتقد أنك إن

جعلت علاقة الدال بالمدلول بهذا الشكل تكون قد نفيت وجود حقيقة للأشياء، فالمعيار سيصبح هنا تصوراتنا المختلفة عن الشيء، وأعتقد أنّ هذا الكلام غير دقيق، فاللغة موضوعية بطبيعتها، بل هي من أكثر العلامات موضوعية، لو قارنا مثلًا بين الموسيقى والصورة واللغة من حيث إنها علامات، فقد نختلف في ما تعنيه صورة ما، وسنختلف أكثر في ما يعنيه مقطع موسيقي ما، لكنّ اللغة تجعلنا نقف على أرضية واحدة مهمًا اختلفنا، إن عبارة (مياه معلبة باردة) ستعني أشياء مختلفة لدى السامعين كما ذكرنا، لكن يجمع بينها شيء واحد، فهي لن تعني مثلًا (شعلة من النار)، إلا إذا كنا نتكلم بلغة الشيفرات، وحينها سيكون هناك اتفاق موضوعي أيضًا بيننا، إن أساس الكلام يقوم على وجود جزء مشترك وموضوعي في اللغة، لكن هذا الجزء المشترك من المعنى لا يعني أنه صارم وضيق، بل قد يتّسع لكل تلك الأمثلة التي ذكرتها في تصوراتنا للأشياء وأكثر، وبهذا لا تنتفي الحقيقة، ولا يحيلنا تصوُّر دو سوسير للدال والمدلول إلى علامات لانهائية كما يُظنّ أحيانًا.

٣ ـ أثر الكلام في اللغة

الدوال جزء من أي نظام لغوي، بل إنها الجانب الأبرز لأي نظام لغوي في أي نسق تاريخي، ونحن كأفراد لا نستطيع إنتاج الدوال، وإنما نحن نرثها ممن قبلنا ونستعملها، فنحن نولد في وسط نسق تاريخي ما، ونتعلم اللغة من النظام اللغوي الذي ولدنا فيه، ونجد أننا أمام مجموعة ضخمة من الدوال، ونجد أنفسنا نستعملها نفسها، صحيح أن اللغة تتطور، وأن معاني الألفاظ تتغير، لكنّ هذا التطور يحدث ببطء شديد جدًا،

وبنظام معقد، لذلك ليس متاحًا لك أن تختار ما تشاء من الدوال لتشير إلى ما تشاء، بمعنى أنك حين تتكلم لا تستطيع أن تخترع دالًا جديدًا، أو تستحضر دالًا من لغة أخرى غير مألوفة في لغتك، طبعًا بإمكانك هذا ولكن ستجد أن كلامك لم يعد مفهومًا في الأغلب.

هذا ما قاله دو سوسير لكنه هو نفسه عاد وتساءل إلى أي حدّ يُعدّ هذا الكلام دقيقًا، هذا يعيدنا إلى السؤال الذي طرحناه سابقًا عن البُنى، إلى أي حدّ تكون البنية مستقلة ومفصولة عن ما حولها، إلى أي حدّ يمكن اعتبار لعبة الكرة القدم بنية مستقلة، والسؤال نفسه طرحناه عن المسرح والإنسان، وبالإمكان طرح السؤال ذاته ـ وهو من الأهمية بمكان ـ عن كل البُنى، إلى أي حدّ تُعدّ هذه البُنى صارمة ومستقلة وغير متأثرة، والجواب لن يكون واحدًا، بل لكل بنية خصوصيتها وفرادتها عن غيرها.

لنركز كلامنا هنا على بنية اللغة، هناك (اللغة) وهي النسق الذي هو تواضع اجتماعي، وهناك (كلام) نقوله في داخل نظام اللغة، وهذا الكلام خاضع ومنضبط بالنظام، لكن لا تنس أن اللغة هي عملية متطورة، فمن أين يأتي هذا التطور، وكيف يحدث هذا التغيير ـ حتى لو كان بطيئًا ـ في النظام اللغوي؟! هذا التطور يأتي من (الكلام)، فالكلام في الواقع يؤثر في بنية اللغة ويغير نظامها، لاحظ العملية الجدلية المستمرة كيف تحصل، **نحن نتكلم والجماعة تنتج نظامًا لغويًا يجعل كل متكلم ينضبط بنظامها، ولكن كلامنا المنضبط باللغة هو ما يعيد إنتاج هذه اللغة من جديد.**

حاول مثلًا أن تتأمل الألفاظ التي ينتجها المراهقون في كل جيل، هم يقولون كلامًا كثيرًا، لكن هناك لفظة ما تثبت وتنتشر، وتصبح من الألفاظ المنتشرة على لسان شباب هذا الجيل، من الذي بدأ بنطق بهذه اللفظة، ربما كانت موجودة ولكنها خاملة، فمن الذي بثّ فيها الحياة، ومن الذي أصرّ عليها، ولماذا قبلتها اللغة ولم تقبل غيرها من الألفاظ؟!

حاول أن تقوم بعملية مقارنة بين مقالات الصحف في ستة عقود مثلًا، ما بين عام١٩٥٠م إلى ٢٠١٠م في الصحف المصرية، وأن تراقب دلالات الألفاظ كيف تتغير، وكيف تنشط وتخمل، وكيف تظهر أساليب جديدة وتختفي أخرى... إلخ، ستجد أن الإنسان أي الكاتب هو الفاعل في هذا التطور، فهو حين قرر أن يكون كاتبًا، صار كاتبًا ضمن النظام اللغوي، لكنه حين كتب صار مؤثرًا في النظام نفسه.

قلت إننا لا نختار الدوال وإنما نحن نرثها وهي تفرض علينا، ونحن لا نستطيع استعارة دالّ من لغة أخرى، لكن ماذا لو فعلنا ذلك، ماذا مثلًا لو أني تكلمت كلامًا مفهومًا وواضحًا، ولكني تعمدت أن أدخل لفظة في كتابي غير مألوفة ثم كررتها في كل عدد معين من الصفحات، وحاولت إيهام القارئ أنها مصطلح ثقافي، وجعلت له معنى في ذهني وجعلت استعماله منضبطًا بهذا المعنى، ستجد أنك في أثناء قراءتك تمكنت من فهم المصطلح الجديد من خلال السياق، وربما يستعملها أحد القرّاء في كلامه، وربما أنجح وتنتشر اللفظة الجديدة، لكن هذا أيضًا لن يتم بشكل فوضوي، بل هو جزء من طبيعة اللغة وطبيعة تطورها، فكم هي عدد المرات التي

يجب تكرارها في كتاب كحجم كتابي هذا، وما هو الإيقاع الصوتي المناسب حتى يقبلها نظامنا اللغوي، كل ذلك يعود إلى طبيعة اللغة ونظامها.

لنأتِ الآن إلى القرآن، القرآن كلام الله أنزله على رسوله (ﷺ) بلغة العرب، وقلت إنّ هذا يعني أنه نزل ضمن هذا النسق وانضبط بقانونه، وهذا ما جعله حالة معقولة ومفهومة ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١٢]. لكنّ القرآن أيضًا أثّر في هذه اللغة تأثيرًا بالغًا، خصوصًا إذا استحضرنا هنا تفوُّقه في اللغة عليهم، بل أعتقد أن ما أحدثه القرآن في اللغة يُعدّ شيئًا فريدًا، حتى صارت للغة العربية فرادة من نوع خاص، فاللغة العربية كغيرها من اللغات لغة متطورة ومتغيرة، وهناك كلام كثير حول أصلها، لكن ما يهمنا هنا هو أننا نلاحظ ونرى تطور اللغة المستمر، بمعنى أنه لا توجد حالة صفرية مرجعية للغة العربية، وحين نزل القرآن الكريم جاء ليكون نصًا مركزيًا، وبالإسلام قامت الأمة العربية والمحاولات الأولى لجمع كلام العرب وشعرهم والكتابة في اللغة كانت لأجل القرآن الكريم، أي لأجل فهمه وتدبره، لذلك حين نتحدث عن اللغة وفصاحتها ونقاوتها نتحدث عن عصر التنزيل، وكلما ابتعدنا عن عصر التنزيل ابتعدنا عن أصل اللغة، أي إن هناك عوامل تاريخية جعلت لحظة نزول القرآن هي اللحظة التاريخية المرجعية للغة العربية، وصارت هي الحالة الصفرية، فنقول إنّ الذين يُستشهد بكلامهم في اللغة هم القرون الثلاثة

---

(١٢) سورة يوسف (٢).

مثلًا، ونعني بذلك أن أقصى حدّ يمكننا الاعتماد عليه هو أن نبتعد ثلاثة قرون عن اللحظة المرجعية لا أكثر، وكلما اقتربنا من اللحظة المرجعية كلما كان الكلام أكثر فصاحة.

هذا المُعطى التاريخي الجديد في تاريخ الأمة واللغة العربية لم يكن لينجح لولا أن القرآن الكريم صار نصًا مركزيًا، وأن نصوصًا كثيرة ومهمة ومؤثرة أيضًا حفّت به، وتشكّلت حوله، ولم يكن لينجح ذلك أيضًا لولا أن القرآن الكريم غيّر في النسق اللغوي تغييرًا كبيرًا وعميقًا، ومن الصعب جدًا أن ندرك جميع التغييرات التي أحدثها القرآن في لغة العرب، ذلك بحاجة إلى دراسات ضخمة، حيث يجب اكتشاف لغة العرب في الجزيرة العربية قبل التنزيل، ثم اكتشاف النظام اللغوي في داخل النص القرآني، ثم اكتشاف النظام اللغوي في الجزيرة العربية أو في الدولة الإسلامية بعد عصر النبوة، وهي ستكون دراسة أقرب وصف لها أنها موسوعية ضخمة.

لو عدنا إلى المثال الافتراضي الذي قمنا به سابقًا، وجئنا إلى القطع الذي قمنا به في مدينة جدة عام ١٩٠٠م، سنجد أن النسق اللغوي الذي تشكّل يقع تحت تأثيرين، **الأول** هو التطور الطبيعي للغة، وقلنا إنه تطور بطيء ومعقد، **والثاني** هو الارتباط بتلك النقطة المرجعية للغة العربية في عصر النبوة، وهذا هو المهم هنا، فاللغات عادة تتسم بكونها متطورة وتطورها لا يرتبط بنقطة مرجعية لذلك يكون الاختلاف بين النصوص اللغوية في داخل اللغة الواحدة في زمنين مختلفين كبيرًا جدًا، بحيث إنك قد تقوم بعملية ترجمة في داخل اللغة الواحدة، لكن في حالة اللغة العربية نجد أن التطور حاصل فكل نسق لغوي هو نتيجة

عملية تطوّر تحدث في التاريخ، لكنه في الوقت نفسه يكون مشدودًا إلى لحظة مرجعية تعطيه قدرًا من الثبات وتعطي التراث العربي قدرًا كبيرًا من التماسك، ولو انتقلنا إلى عام ٢٠١٠م لوجدنا أننا نخضع أيضًا للتطور الطبيعي ولتلك اللحظة المرجعية، فنحن في ٢٠١٠م في مدينة جدة نكون قد تأثرنا بالنسق اللغوي في ١٩٠٠م، ونكون أيضًا في حالة اتصال باللحظة المرجعية في زمن النبوة.

ملخص هذا الفصل أن طبيعة النص اللغوي تعني ماهيّة النصّ في أذهاننا، وهي تؤثر بشكل كبير جدًا في تأويلنا له، سواء أكنا على وعي بذلك أم لا، والنصوص تختلف في طبيعتها، فلكل نص فرادته، ونحن في هذا الكتاب نتحدث عن النص القرآني خاصة، وقد كانت هناك محاولات سابقة ومبكرة في البحث عن طبيعة هذا النص لكنها لم تكتمل.

القرآن الكريم نزل في وعاء اللغة، وقد نزل بلغة العرب وفق نظامهم وقانونهم، واحترم هذا النظام وأثّر فيه كذلك بما تحتمله بنية اللغة، ونحن نتعامل مع اللغة بوصفها بنية، ومع القرآن بوصفه نصًا لغويًا، هذا ما يجعل من تأويله حالة موضوعية وعقلانية.

وقد لاحظنا ارتباط الدوال بالإنسان وتصوراته، وقلنا إن هذا لا ينفي وجود الحقيقة، ولكن ثمة ارتباط كبير بين اللغة والزمان والمكان الذي وجدت فيه، وهذا ما يقودنا إلى الكلام عن التاريخية في الفصل القادم.

الفصل الثاني

النص القرآني ذو طبيعة تاريخية

مقدمة

من سنوات وأنا أتحدث وأكتب عن كل ما يتعلق بالقرآن الكريم، نقدت أفكارًا ومقولات تفسيرية تراثية سائدة كثيرة، وطرحت أفكارًا كثيرة أيضًا، لكني لم أجد حساسية من مفهوم كمفهوم (التاريخية)، كلّما تحدثت عنه أجد تحفّظًا واضحًا، وحتى حين أحاول شرح المفهوم وأنه ليس كما يُظنّ، أجد أن التحفظ والحساسية ما زالا كما هما، هناك اعتقاد سائد على ما يبدو أن من يطرح (التاريخية) يهدف تلقائيًا إلى أن يجعل النص القرآني صالحًا فقط لزمان التنزيل ومكانه، وأنه غير صالح لأي زمان لاحق، بمعنى أننا سنتعامل مع القرآن بوصفه وثيقة تاريخية لا أكثر، انتهت صلاحيته بانتهاء ذلك العصر، وهذه الحساسية أستطيع تفهّمها من ناحية أن المثقفين العرب الذي ربطوا بين القرآن الكريم ومفهوم التاريخية، اتجهوا في توظيفها ـ غالبًا ـ

اتجاهًا يثير الحفيظة، وهنا لا بد من توضيح أمور عديدة، أولها أن ثمة فرقًا بين مستويين من الحديث عن (التاريخية) وعلاقتها بالقرآن الكريم، الأول يتعلق بطبيعة النص، فكوني أقول إن القرآن الكريم نص لغوي، وإن اللغة هي نظام جماعي تمّ التواضع عليه، وإن الدوال هي بنات أنساقها الثقافية، ورثتها وطورتها، وإن اللغة هي مخزن الثقافة وهي مجال تداولها وتطويرها، كل هذا حديث عن المستوى الأول وهو أن النصوص اللغوية ذات طبيعة تاريخية، أما المستوى الثاني فيتعلق بتوظيف هذه الطبيعة في العملية التأويلية، أي بناءً على أن النصوص اللغوية ذات طبيعة تاريخية، كيف سنقرأ النص ونتفاعل معه في زمان ومكان مختلفين عن زمان ومكان وجوده.

حين أقول مثلًا (الأنثى)، هناك تصوُّر في ذهني عن الأنثى ولهذا أثر في داخلي، لنفترض أنني قرأتُ نصًا أدبيًا عن (المرأة الفاتنة)، وقد كُتب هذا النص في نسق ثقافي يختلف عن نسقي، فحين أقرأ هذه العبارة (المرأة الفاتنة)، هل سيعني أنها زينة الحياة أو أنها فتنة الحياة، هل سيعني أنني سأرى أجمل ما يمكن أن أراه أم أخطر ما يمكن أن أراه في الوجود، وحين أقرأ وصفًا لها في النص ذاته بأنها (جميلة)، هل سيعني هذا في عقلي أنها جميلة المظهر، وإذا كانت كذلك فهل مقياس الجمال عندهم سيكون مقياسًا محليًا أم معيارًا عالميًا وفق ملكات جمال العالم، أم أن الذهن سينصرف إلى جمال العقل أم جمال الحديث وخفة الدم والروح... إلخ، كل هذه المعاني لهذه الألفاظ ترتبط بأنساقها الثقافية والتاريخية ارتباطًا وثيقًا، فحين أعثر على نصٍّ شعري في القرن الخامس الهجري ـ مثلًا ـ أي قبل ألف سنة

تقريبًا، أجده قد استعمل الكلمات التي كانت مستعملة ضمن تلك الثقافة، ولكل كلمة تصوّر في أذهان المعاصرين، ولها أثر في نفوسهم، وبالتالي إذا أردتُ أن أفهم ذلك النص فعلي أن أعود إلى تلك الثقافة وأعرف ماذا كانت تعني لهم تلك الكلمات، وكيف استعملوا عبارات التهكم والمدح والهجاء والغزل، وما الذي كان يعنيه لهم، وكيف أثّر في نفوسهم، فالنص حين يأتي في ثقافة ما يدخل ضمن نظامها اللغوي، والكلمات مرتبطة بأفكارهم ومشاعرهم وأحاسيسهم ورؤيتهم للوجود.

نحن حين نقرأ ندرك إلى حدّ كبير هذه الطبيعة التاريخية، حين تقرأ مثلًا رواية **مئة عام من العزلة** للروائي الكولومبي غابرييل ماركيز، فيورد أساطير ثقافته في أثناء سرده من دون أن يعقب بالموافقة أو الرفض، إنه يريد أن يشير إلى أن هذه الأساطير سواء آمنا بها أم لا، هي قد اشتغلت في ذلك النسق الثقافي وساهمت في صنعه، وأولئك الناس هم من أنتجوا تلك الأساطير عبر امتداد تاريخي طويل، إنني أقرؤها هنا في شرق المملكة العربية السعودية، وأعي تمامًا أن تلك الأساطير اشتغلت في نسق ثقافي يختلف عن نسقي، بينما حين أقرأ ـ مثلًا ـ **حكاية الجنية** لغازي القصيبي، وقد أورد فيها عددًا من الأساطير التي انتشرت في سواحل الخليج العربي في القرن العشرين، أجد أنني امتداد لتلك العقليات، لعقلية أجدادي التي أنتجت تلك الأساطير وأُنتجت ضمنها، والتي سمعتها صغيرًا من دون اهتمام كبير بمعناها، على عكس الجيل الذي قبلي. ما أريد قوله هنا، أن هناك وعيًا ما بالطبيعة التاريخية للنصوص، قد يكون هذا الوعي غير ناضج، أو ناقص أو مشوّه، لكنه موجود.

حين أقرأ حِكم كونفوشيوس التي كتبت قبل الميلاد، وحِكم لاو تسو كذلك، فإنني أعي أنها تسبقني زمنيًا، وكذلك حين أقرأ وثائق تاريخية أو خطبًا سياسية، أو نصوصًا دينية في أنساق تاريخية سابقة، السؤال هنا سيكون: بعد وعيي بالطبيعة التاريخية للنصوص اللغوية على اختلافها، كيف سأقرأ النص وأتفاعل معه في زماني ومكاني؟!

المستوى **الأول** لا يمكن الفرار منه، تحدثت في الفصل الأول عن الدال والمدلول وارتباط الدال بتصور ذهني عن الشيء وأن هذا التصور يحيل إلى أثر نفسي عن المدلول، وقلت إن الدوال هي جزء من اللغة أي من هذا النسق ومن هذا النظام، وبالتالي نحن نرث الدوال ونستعملها وهي مفروضة علينا، هذه باختصار شديد الطبيعة التاريخية للنصوص اللغوية، وقد لاحظ العلماء سابقًا أن القرآن الكريم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالواقع الذي نزل فيه، فبحثوا في أسباب النزول، وهي كما ذكرتُ محاولة عقلية لإيجاد هذه العلاقة، ومثله البحث في المكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وكذلك كثيرٌ مما كُتب وقيل في مبحث الأحرف السبعة هو بحث عن هذه الطبيعة التاريخية.

المستوى **الثاني** وهو المتعلّق بتوظيف التاريخية وكيفية التأويل، وهو ما يثير حفيظة كثير من المشايخ، لكون من يطرح هذه التاريخية يوظفها بشكل لا يرضيهم، وأنا هنا على الأقل أريد التفرقة بين هذين المستويين، حتى لا يُرفض المفهوم بسبب رفض التوظيف، وهي حالة متكررة في الفكر الإسلامي، مثل رفض الفلسفة والمنطق في لحظة تاريخية سابقة.

وهنا أمر آخر، وهو أنّ كثيرًا من الجدل الذي دار حول

فهم الدين والنقاشات والحوارات هو يدور حول هذه الإشكالية، مثلًا الحديث عن الثابت والمتغير، هذا الحديث والجدل هو سؤال عن ماهيّة الشيء الثابت في الدين وماهيّة المتغير، الثابت هو ما يُعد من جوهر الدين، والمتغير هو ما يُعد عرضيًا لذلك يمكن تغييره، هذا مبني على أن الإسلام نزل في ثقافة معينة واشتبك بها، فنصوص القرآن والسنة ليست تجريدية وإنما هي مرتبطة بالواقع الذي نزلت فيه، فأين هو الحد الفاصل بين جوهر الدين الذي هو متعالٍ على الزمان والمكان، والجزء الذي هو مرتبط بتلك الثقافة، وهو الذي يجب أن لا يثبت لأن الأنساق متغيرة ومتطورة.

أيضًا الحديث عن المقاصد الشرعية هو في وجه من وجوهه حلّ لهذه الإشكالية، هناك مقصد للحُكم، وربما يكون ظاهر الحُكم ليس مرادًا لذاته وإنما لتحقيق المقصد العام منه، وشكل الحُكم جاء موافقًا لمعطيات تلك الثقافة العربية في زمن التنزيل، طبعًا ـ كما قلت ـ إن هذا هو جزء من الموضوع وهو ليس تفسيرًا كليًا للمقاصد.

أولًا: الجهاز المفاهيمي ورؤية العالم

في المثال الذي ذكرته سابقًا وهو القطع في التاريخ، لنفترض أننا عثرنا على نص أدبي عام ١٩٠٠م في مدينة القاهرة، هذا النص فيه ألفاظ مثل (الحب، العشق، العلاقات، الاجتماعية، الصديق، الجار، الجمال، السلطة، العنف، الدين... إلخ)، كيف أستطيع فهم هذه الألفاظ والأساليب والعبارات التي استُعملت فيها من خلال تلك الثقافة، أي كيف بإمكاني أن أعثر

على ذلك النسق الثقافي لأفهم جيدًا ماذا كان يعني المؤلف؟!

هناك ما يُسمى بـ (الجهاز المفاهيمي)، وهو يعني أنه في كل نسق ثقافي توجد مجموعة من المفاهيم تدخل مع بعضها في علاقة معقدة ومتشابكة، هذا الجهاز يعمل في المجتمع وفي عقولنا، فلو أخذنا مثلًا كلمة (الحب) المتداولة في عام ١٩٠٠م في القاهرة، قد أجد تعريفًا لها، لكنّ الموضوع ليس مجرد تعريف للكلمة، وإنما (الحب) كمفهوم هو يدخل في تشابك مع مجموعة من المفاهيم الأخرى، فهو يدخل في نظام العادات والتقاليد، وهو يدخل أيضًا في مفهومنا للدين.

هناك ألفاظ مقاربة للحب في المعنى مثل العشق والوله على فرض أنها كانت مستعملة، وهناك ألفاظ مضادة للحب مثل الكره والمقت، هذه الحقول من الكلمات والشبكات المعقدة من العلاقات بين كل مفهوم وآخر تشتغل في الوقت نفسه في المجتمع، وهو نفسه يشتغل في أذهاننا، وعلينا أن نكتشف هذا الجهاز المفاهيمي حتى نتمكن من فهم النصوص.

هناك أيضًا ما يسمى بـ (رؤية العالم) بمعنى أن المحصلة الوجودية أو الفلسفية لكل جهاز مفاهيمي أو لكل نصّ هي رؤيته تجاه الوجود، فمثلًا بعد الانتهاء من قراءة هذا العمل الأدبي - الافتراضي - الذي عثرنا عليه عام ١٩٠٠ م في مدينة القاهرة، نستطيع أن نستخلص رؤية الكاتب تجاه الحب والعلاقات، ورؤيته تجاه الإنسان، ورؤيته كذلك تجاه الوطن والدين وحتى الإله، قد لا تكون بعض المفاهيم واضحة وجلية في موضوعات معينة وقد تكون واضحة وجلية في موضوعات أخرى، (رؤية العالم) هي أسلوب تجريدي لفهم فلسفة نص ما أو ثقافة ما،

ولا يعني هذا أنه أفضل الأساليب، لكنه أسلوب مهم ومفيد.

تتركز (رؤية العالم) في الإجابة عن ثلاثة أسئلة مهمة، (من هو الإله، من هو الإنسان، ما هو الوجود)، أي ما هي رؤية هذا الكاتب أو هذا النص للإله، وكيف يرى الإنسان، ثم ما هو الوجود في ذهنه، ثم يتم الحديث عن العلاقات بين هذه العناصر الثلاثة، العلاقة بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإله والوجود، والعلاقة بين الإنسان والوجود، وأقصد هنا العلاقة الجدلية بين كل عنصر وآخر[(١)].

هنا أمر جدلي يجب الانتباه له، وهو أننا حين أردنا فهم نص ما عدنا إلى الجهاز المفاهيمي لذلك العصر، وحتى نستطيع فهم الجهاز المفاهيمي لعصر مضى، فنحن في الواقع سنعود إلى نصوصه، فبمجموع النصوص نستطيع اكتشاف ذلك الجهاز، ونستطيع استنباط رؤية تلك الثقافة للعالم، ثم نحن نستعمل هذا الجهاز وهذه الرؤية لفهم نص محدّد، هل اتضحت الجدلية هنا؟! الجدلية هي أننا يجب أن نعثر على الجهاز المفاهيمي من أجل فهم النص، ويجب أن نفهم النصوص من أجل العثور على الجهاز المفاهيمي، صحيح أن النصوص ليست هي كل شيء، فنحن نبحث في الآثار، وأسلوب العمران، وطريقة اللباس، وغير ذلك، أي كل ما تركه الإنسان من آثار ثقافته، لكنّ الآثار وحدها لا تروي القصة، النصوص المكتوبة والحكايات الشفهية ـ وهي

(١) لايزوتسو كلام مهم حول الجهاز المفاهيمي ورؤية العالم وعلاقة كل منهما بعلم الدلالة، انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص ٢٩ ـ ٦٨.

تتحوّل في نهاية الأمر إلى نص في المجتمعات الكاتبة أو تُنسى غالبًا ـ هي الخيط الذي ينظم هذه الآثار ويحدثنا بالقصة الكاملة التي نستطيع من خلالها فهم التاريخ، وفهم النسق الثقافي.

قد تعطي هذه الجدلية انطباعًا بأنّ المهمة مستحيلة؛ لأننا قد دخلنا في حلقة مفرغة، فكل شيء يحيل إلى آخر، لكن الأمر ليس كذلك، إن المهمة ليست مستحيلة بقدر ما هي نسبية، هذه الجدلية تعطي انطباعًا بأن الوصول إلى اليقينية، في الحكم على أن هذا الجهاز المفاهيمي الذي يمثّل ذلك العصر هو كذا وكذا، أمر مستبعد، هناك نسبية عالية في فهمنا للتاريخ، وهذه النسبية هي جزء مهم ورئيس من تواضع العلم والبحث فيه.

لنأتِ الآن إلى القرآن الكريم، قلنا إن القرآن هو كلام الله الذي أنزله على رسوله بلغة قومه، والقرآن نزل بلغة العرب أي وفق جهازهم المفاهيمي، وهو انضبط بهذا النظام وهذا النسق، ونبهنا سابقًا على أنّ القرآن أثّر في اللغة وطوّر فيها، وهذا التطوير هو جزء من نظام اللغة.

القرآن استعمل الكلمات التي يستعملها العرب في ذلك الزمن، وهذا يعني أن لكل كلمة (بصمة نفسية)، مثلًا حين يقول الله تعالى عن العلاقة به: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٢]، فالحب كمفهوم هو في داخل جهازهم المفاهيمي، وهو يدخل في تشابك مع مفاهيم أخرى كما ذكرنا، والملاحظ هنا أن الحب هو الدالّ الذي ورثوه ممن قبلهم، وهم يعرفونه من عالمهم المشاهد والمحسوس، حب الأم والأب والعشيقة والجار والصديق والخيل

(٢) سورة المائدة (٥٤).

والإبل وربما هناك مفهوم موروث، أيضًا، عن حب الإله، فجاء القرآن واستعمل اللفظة نفسها، وحتى أعرف معنى هذه الكلمة لا بد من أن أكتشف جهازهم المفاهيمي، وربما أكون بحاجة إلى اكتشاف رؤيتهم للعالم أيضًا، وهذا ما يجعلني أذهب إلى نصوص العرب وشعرهم وأمثالهم في الجاهلية وخطبهم، حتى أفهم مراد القرآن حين قال ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، كذلك حين قال مثلًا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[٣]، ماذا كان يعني (العدل) بالنسبة إليهم.

حتى في هذه النقطة سيبدو لنا أن موضوع فهم القرآن وتدبره صار أصعب مما كنا نظن، بل صار فقط متاحًا للباحث وليس للقارئ العادي، لكنّ الأمر ليس كما يبدو، وسيتضح هذا قريبًا.

ثانيًا: توظيف مفهوم التاريخية

نأتي الآن إلى المستوى الثاني وهو توظيف التاريخية، قلت إن الكلام السابق هو جزء من طبيعة اللغة، فاللغة هي تاريخية بطبعها، لكن ما الذي ينبني على ذلك، هنا ستجد آراء كثيرة مختلفة، بل ربما ستجد لكل كاتب رأيًا مستقلًا، بحيث إننا لا نستطيع أن نقول إن هناك رأيًا سائدًا لدى فئة معينة وهو كذا وكذا، وسأورد هنا رأيين اثنين بالعرض والنقد، وهما رأيا نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وفي ظني أن هذا النقد يبني رؤيتنا بشكل أو بآخر، خصوصًا أننا ما زلنا في الخطوات الأولى لاكتشاف طبيعة النص القرآني.

---

(٣) سورة النحل (٩٠).

١ ـ توظيف نصر أبو زيد لمفهوم التاريخية

يذكر نصر أبو زيد ملاحظة مهمة، وهي أنه بناء على طبيعة اللغة التاريخية، وارتباط الدوال بالأنساق التاريخية التي وجدت فيها، فإنه من كان معاصرًا للنص سيجد النص سلسًا ومفهومًا، وكلما ابتعدنا عن زمان النص ومكانه فإننا سنواجه مشكلة أكبر في فهمه، فنحن مثلًا نستطيع فهم المقالات التي تكتب في الصحف اليوم أكثر من قدرتنا على فهم النصوص الأدبية في العصر الأموي أو العباسي، ونحن نفهم شعر نزار قباني أكثر من قدرتنا على فهم شعر امرئ القيس، هذا أمر طبيعي وواضح، لكن إلى متى سيكون النص متاحًا للفهم، السؤال بعبارة أخرى: ما هو العمر الافتراضي لكل نص، هل من الممكن أن يأتي وقت ما نقول فيه إن النص لم يعد مفهومًا، بل هو بحاجة إلى ترجمة مثلًا.

الإشكالية التي يطرحها نصر أبو زيد هي أن النص القرآني نزل قبل أكثر من ١٤٠٠سنة، فما الذي يتيح لنا الآن فهمه وقد ابتعدنا عن العصر الذي نزل فيه، الجهاز المفاهيمي بكامله تغير، رؤيتنا للعالم تختلف عن رؤيتهم، فكيف تطلب مني أن أفهم ذلك النص وأن أُفعّله في حياتي بعد ١٤٣٠ سنة؟! والنتيجة التي يصل إليها هي أن النصوص الدينية تبقى وتخلد ليس بسبب قدرتها على البقاء بل بسبب إصرار المؤمنين على قراءتها، فلولا أننا نصرّ على أن يبقى هذا النص المقدس، وأن يُقرأ ويُفهم وإلا لم يكن من الممكن أن يكون متاحًا للقراءة(٤)،

---

(٤) انظر: نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ٣٩.

ولاحظ أن الكلام هنا ليس عن القرآن فقط، بل القرآن الكريم هو من آخر النصوص الدينية الخالدة فقبله الإنجيل والتوراة، وقبلهما نص الفيدا المقدس عند الهندوسية الذي يمتد لأكثر من سبعة آلاف سنة عبر التاريخ، وعندنا أيضًا نصوص بشرية أخذت بعدًا تقديسيًا مثل نصوص كونفوشيوس الحكيم ونصوص لاو تسو كذلك التي وجدت في القرن الخامس قبل الميلاد.

حسنًا، لنحاول أن ننظر إلى هذه المعادلة ونفككها قدر الإمكان، نصر أبو زيد ينطلق من كون التاريخية جزءًا من طبيعة اللغة، أي إنها جاءت وفق نسق تاريخي وثقافي ما، والأنساق التاريخية تتغير كلما تغير الزمان والمكان، ونلاحظ أنّ النسق متغير والإنسان كذلك متغير، لكنّ الناس يصرّون على تثبيت نص ما ـ ولو كان مقدسًا ـ ليكون صالحًا لكل الأنساق، ولكل البشر والمجتمعات، والواقع أنّ هذه المعادلة مستحيلة؛ لأن النص ـ ولو كان مقدسًا ـ فهو قد جاء في نظام لغوي ما، وهذا النظام هو ابن نسقه الثقافي والتاريخي، والإشكالية التاريخية تأتي هنا، وهذا ما عنيته بأنها إشكالية في التوظيف أكثر من كونها إشكالية في مفهوم التاريخية.

من الممكن أن ننظر إلى الموضوع بطريقة مختلفة، فالأمر ليس بهذا الشكل، بل تركيب الفكرة بهذه الطريقة أدّى إلى نوع من الخداع، فأنت قد جعلت النص ثابتًا وجعلت النسق الثقافي متغيرًا وجعلت الإنسان متغيرًا كذلك، واعتبرتهم عناصر منفصلة عن بعضها، بينما الأمر ليس كذلك، التاريخ عملية مستمرة ومتداخلة، النسق التاريخي الثقافي في لحظة ما ـ لنفترض هنا أنها لحظة نزول القرآن ـ هو نسق لم يوجد فجأة بل هو نتاج

عملية تطور معقدة ومتشابكة، لنعد إلى الدوال (الكلمات)، فكلمة الحب التي تحدثنا عنها، هي لم تنشأ فجأة من لاتاريخ، هي لم تزرع في الأرض ولم تهبط من السماء، بل هي كلمة موروثة، جاءت بعد تطور لمفهومها من خلال الحياة والتجربة، وبالتالي فالتاريخ مستمر والأنساق الثقافية مرتبطة ببعضها ومتشاكبة ومتداخلة عبر التاريخ.

لنعد إلى مثال كلمة (الحب)، لو أحدثنا قطعًا في عدة أزمنة من التاريخ، ولنفترض أننا قمنا بقطع في العصر الجاهلي، ثم في عصر النبوة، ثم في القرن الخامس الهجري، ثم في القرن العاشر، ثم في عام ١٩٠٠م، ودرسنا هذه الكلمة وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى في كل زمن من هذه الأزمنة، لوجدنا أن النص الذي كُتب في العصر الجاهلي أثّر في النص الذي كُتب في عصر النبوة، وكذلك في النصوص بعدها، والنص الذي كُتب في عصر النبوة، وكذلك القرآن الكريم الذي نزل في العصر نفسه أثر في النصوص بعدها، والنص الذي كُتب في القرن الخامس تأثر بهذا الإرث اللغوي قبله، وأثّر في القرن العاشر بعده، حتى نصل إلى عام ١٩٠٠م، وحتى نصل إلى يومنا هذا، نحن هنا نتحدث عن خط تاريخي مستمر، هذا الخط التاريخي تولدت فيه النصوص المختلفة، فإذا كنا نقول إن النص هو ابن نسقه التاريخي وابن نظامه اللغوي، فهذا يعني أن النص هو جزء من هذه العملية التاريخية وليس منفصلًا عنها، بمعنى أن النص الذي وجد في عصر التنزيل مثلًا كقصيدة امرئ القيس والتي فيها رؤية نحو العالم، وفيها رؤية للحب والجمال والمرأة، يكون جزءًا رئيسًا من تكوين ذلك النص الذي وجد في القرن الخامس،

وهو جزء من تكوين النص الذي وجد عام ١٩٠٠م، وهو جزء من تكوين النص الذي وجد في عام ٢٠١٠م، تتبع هذه العملية وكشفها معقد للغاية وقد لا تبدو الصلة واضحة وظاهرة، لكنها موجودة وفقًا لطبيعة تطور التاريخ والأنساق الثقافية والأنظمة اللغوية وكذلك النصوص.

نأتي الآن إلى الإنسان، في النظرة السابقة تم اعتباره كائنًا لاتاريخي، بمعنى أنه خارج هذا التطور الطبيعي للتاريخ وللأنساق وبالتالي هذ يأتي في زمان ومكان ما وكأنه لا علاقة له بكل هذا التطور، لذلك هو يواجه إشكالية في التعامل مع أي نص تاريخي، بينما الإنسان كائن تاريخي بامتياز، نحن نتشكل داخل هذا الخط التاريخي، داخل هذا التطور المستمر واللانهائي، هنا نحن لا نعتبر أنفسنا خارج التاريخ بل جزء منه، ونحن لسنا خارج التراث ولا التراث منفصل عنا، بل هو يجري في داخلنا، وهو جزء من تكويننا.

أعتقد أن خطأ نصر أبو زيد هو حين عدّ الأنساق متغيرة والإنسان متغير والنصَّ ثابتًا في زمان ومكان ما، وبالتالي أصبحت المعادلة مستحيلة في رأيه، **ونحن نقول إن الأنساق متغيرة والنصوص تجري في داخلها والإنسان يتكوّن في داخلها كذلك**، وبالتالي فالإنسان الذي وجد مثلًا في القرن الخامس أو في القرن العشرين، هو متكوّن في داخل هذا التطور التاريخي، **ومعنى أنه متكون في داخل هذا النسق التاريخي، أي إن النصوص التاريخية هي جزء من تكوينه، وهو غير منفصل عنها.**

توظيف نصر أبو زيد للتاريخية يوقعنا في إشكالية أكبر، فإذا

كان القرآن تاريخيًا وبالتالي لا تكن قراءته أي تأويله الآن وإنما نحن نُصرّ على ذلك؛ لأننا مؤمنون به، أي بسبب الدافع الإيماني، لماذا نجد نصوصًا أخرى هي أقدم تاريخيًا من القرآن وما زالت تُقرأ، كالنصوص الفلسفية مثلًا، ما زالت حوارات أفلاطون الشهيرة تُقرأ وتدرَّس ويُستلهم منها، وما زالت المسرحيات التي كتبت قبل أكثر من ٢٠٠٠ سنة يُستلهم منها ويُعاد تمثيلها على المسرح برؤية فنية مختلفة وجديدة، بل حتى لو أخذنا اختلاف المكان واللغة والنسق الثقافي، فحين تقرأ ـ مثلًا ـ لإيزابيل اللندي الروائية التشيلية، أو تقرأ لماريو يوسا الروائي البيروفي، هؤلاء اللاتينيون الذين يختلفون عنا في نسقهم الثقافي وهم ليسوا من أوروبا ولا أمريكا الشمالية حتى نقول إن نَسَقَهم أصبح مألوفًا لنا، نجد أنفسنا نستمتع ونستلهم وندخل في حوارات وجودية عميقة مع نصوصهم، كيف نستطيع ذلك، ونحن لم نقم بكل تلك العلمية التي ذكرتها سابقًا من اكتشاف لجهازهم المفاهيمي، ومعرفة رؤيتهم للعالم وللوجود، كيف تمكنًا من ذلك؟!

بإمكان المعترض هنا أن يقول إن هناك اختلافًا كبيرًا بين النصوص الدينية والنصوص الأدبية أو الوجودية، هذه النصوص تُقرأ بطريقة تجعل قراءتها ممكنة في أزمنة وأمكنة مختلفة، بينما من يقرأ النص الديني هو يقرؤه بشكل مختلف تمامًا، إن من يقرأ نصًا فلسفيًا هو يستحضر الاختلاف في النسق الثقافي، فهو حين يقرأ ينزع عنه البعد الأسطوري مثلًا، ويعلم أن كثيرًا مما يحويه النص كان ضمن ثقافة سابقة ولم يعد الآن ضمن الثقافة المعاصرة للقارئ، وكذلك هو لا يقرأ النص الأدبي بوصفه

يجيب عن كل الأسئلة وإنما هو يدخل في التحام معها، وهو يعطي لنفسه فرصة الاعتراض عليها أو نقدها أو على الأقل الحوار معها، وهذه نقطة مهمة جدًا؛ لأنّ هذا يعني أن المشكلة ليست في أن النص إذا وجد في زمان ومكان ما، لا يصلح أن يُقرأ في غير نسقه، أو أن له عمرًا افتراضيًا، وإنما الإشكالية أصبحت في كيفية القراءة، فحين تقرؤه بطريقة معينة سيكون ممكنًا وحين تقرؤه بطريقة أخرى سيكون غير ممكن.

٢ ـ توظيف محمد عابد الجابري لمفهوم التاريخية

من أسباب اختياري لعرض رأي الجابري أنني لاحظتُ انتشارًا له بين القراء والمهتمّين، ودائمًا ما أواجَه بالسؤال عنه، لذلك أعتقد أنّ عرضه ونقده سيكون مفيدًا من الناحية العلمية.

كتاب **مدخل إلى القرآن الكريم** للجابري من آخر كتبه تأليفًا، وهو عدة أجزاء، في الجزء **الأول** تعرّض للتعريف بالقرآن، وأظن ذلك يأتي ضمن سياق البحث عن طبيعة النص القرآني، وقراءة كتابه من هذه الزاوية مفيدة جدًا، لمعرفة ما الذي كُتب عن طبيعة النص القرآني في العصر الحديث وأين وصلت الأفكار. من أهم ما ذكره في كتابه فكرة (التكون والتكوين) وهو يصفها كالآتي: «نقرأ في تاريخ الأدب العربي أن بعض شعراء مرحلة ما قبل الإسلام ـ وأصحاب المعلقات منهم خاصة ـ كانوا يقضون عامًا بأكمله في نظم قصائدهم ومراجعتها وتنقيحها. . . إلخ، قبل أن يظهروها للناس. ولا أحد يعرف ـ في ما أعتقد ـ المسار الذي تم فيه كون وتكوين أية قصيدة من تلك الحوليات. وقد يصدق هذا على النصوص

الأدبية الأخرى، بل لربما يصدق أيضًا على أمهات الكتب أيضًا.

فالمعروف المؤكد أنه نزل منجَّمًا، أي خرج إلى مجال الوجود البشري بصورة متدرجة، ومن هنا طريقة أخرى في التعريف به، تبدأ هذه الطريقة ليس انطلاقًا من وضعه الحالي كنص بين دفتي المصحف، بل من محاولة فهم المراحل التي قطعها منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف. إن هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرف على كيان النص، وذلك من خلال رصد عملية نموه الداخلي من جهة، ومن خلال تتبع الكيفية أو الكيفيات التي تم التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان»[٥].

كلامه هنا سهل وواضح، هو يقول إن النصوص الأدبية مثل الشعر تأخذ وقتًا في تكوينها، هذا التكوّن الذي حصل في ذهن الكاتب ونفسيته لا نستطيع الوصول إليه، وضرب مثلًا بالقصائد الحولية التي تأخذ سنة كاملة في إعدادها، فنحن لا نراها إلا بعد أن تصبح كاملة وناضجة، وكذلك نحن لا نطّلع على المسوّدة الأولى لأي كتاب في المكتبات، ولا المسوّدة الثانية ولا الثالثة، نحن لا ندري ما الذي كتبه المؤلف ثم رأى أن يقوم بحذفه خوفًا من السلطات ـ مثلًا ـ أيّا كانت، سواء سلطة السياسي أم الديني أم سلطة الجمهور، كل هذا التكوّن الداخلي للنصّ لا نستطيع العثور عليه، لكن الأمر مختلف بالنسبة إلى القرآن الكريم في رأي الجابري، فنحن أمام ترتيبين، **الأول** هو

(٥) محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، القسم الأول ٢٠.

ترتيب المصحف الموجود بين أيدينا الذي يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس، والثاني هو ترتيب النزول، أي من (إقرأ) حتى آخر آية نزلت خلال ثلاث وعشرين سنة، ويقول إن تتبع ترتيب النزول أكثر فائدة لأنه يعرفنا إلى كيان النص، أي كيف حدث نموه الداخلي، وكيف تكوّن بين الناس.

يقول الجابري إن ترتيب المصحف تمّ في أثناء جمعه في عهد عثمان (ﷺ)، وهذا الترتيب لا نعلم تمامًا المعايير التي اعتمدت فيه - طبعًا نحن نتحدث عن ترتيب السور، وليس ترتيب الآيات داخل السور - والمعيار الأوضح هو أنها رُتّبت من الأطول إلى الأقصر[٦]. وهناك عدة قوائم حول ترتيب النزول، وهي تختلف في ما بينها في ترتيب السور، والاختلاف ليس كبيرًا، والمستشرقون في منتصف القرن التاسع عشر حاولوا إيجاد قائمة جديدة في ترتيب النزول، أشهرها محاولة نولدكه، ويرى الجابري أنه لا جديد فيها.

يبيّن الجابري أنّ لكل سورة وحدتها البنائية المتكاملة، فيمكن قراءتها بمعزل عن سياقها في الترتيب، كما أنه يمكن جمع موضوع معين في القرآن من خلال الآيات من دون ترتيب النزول، هذا كله ممكن ولكن إذا نظرنا من زاوية التكون والتكوين فإننا لا بد من أن نبحث عن ترتيب النزول، لذلك يلجأ الجابري إلى وضع معايير موضوعية للعثور على ترتيب

---

(٦) يتحدث المفسرون عن علاقات موضوعية بين السور وهو ما يسمى بعلم المناسبات، أي المناسبة بين كل سورة وأخرى. . . إلخ، وهي ملاحظات عقلية، وواضح هنا أن الجابري لا يعتدّ بهذا.

منطقي للنزول هذا طبعًا إلى جانب الروايات، ثم يصنع قائمته الخاصة[٧]. وسأقوم بنقد رأي الجابري ومفهوم التكون والتكوين من ناحيتين، **الأولى** نظرية، والثانية تطبيقية.

من الناحية **الأولى** أعتقد أن هذه النظرية مستلهمة أو مأخوذة من نظرية شلايرماخر، وهو فيلسوف ألماني عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، يركز شلايرماخر على أمرين، **الأول** هو التأويل اللغوي، والثاني هو التأويل السيكولوجي، ويعني علاقة المؤلف الوثيقة بالنص، فالنص مرتبط بالمؤلف وبنفسيته وتجربته، لذلك فالتأويل السيكولوجي يعرّفنا إلى فرادة المؤلف وعبقريته الخاصة، وهذا التعرّف يتم من خلال مشاركة المؤوّل الوجدانية للمؤلف، بمعنى أنك تعيش الحالة النفسية للمؤلف وتعيد ترتيب نصوصه من بدايتها حتى النهاية، فأنت تعيد بناء فكر المؤلف في ذهنك، من خلال هذا ستعثر على قصد المؤلف، والبحث هنا ليس عن الدوافع والأسباب، فهو ليس بحثًا نفسيًا وإنما هو بحث عن تجربة الكاتب وأفكاره وقصده في النص، طبعًا هذا يأخذ بعدًا حدسيًا واضحًا.

شلايرماخر من الشخصيات المؤثرة في نظرية التأويل وفي تراكمها المعرفي وفي تطورها، ولكن نظريته هذه تم نقدها وتجاوزها إلى نظريات أكثر نضجًا في ما أعتقد، مثلًا هذه العملية التأويلية التي يدعو إليها شلايرماخر تبدو مثالية إلى حدّ كبير، لكنها في الواقع ذاتية إلى حدٍّ طاغٍ، فلو اتفقنا مثلًا أنا

---

(٧) انظر: محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، القسم الأول ٢٣٣ ـ ٢٥٤.

وأنت على أن نقوم بهذه المشاركة لكاتب ما، ولنفترض أننا قمنا بهذه التجربة مع المتنبي، واتفقنا أن يقوم كل منا بالتجربة منفردًا، فندرس كل ما يتعلق بزمانه وثقافته، ثم نعيد ترتيب تصوره وفق الأحداث التاريخية، ثم نعيش هذه التجربة ويتلبس كلّ منّا شخصية الكاتب، ثم ننظر ما الذي يدور في ذهنه، كيف تكوّن النص وما هو قصد المؤلف في أشعاره وكلامه، ثم التقينا بعد أشهر، وعرض كل منا تجربته، هل سنكون متفقين على قصده في النص؟! الواقع أننا سنكون مختلفين، فما قمنا به هو أننا فرضنا ذاتيتنا على المؤلف وتكلمنا باسمه، بل الأدهى هنا هو أننا سنتكلم بيقينية عالية، إضافة إلى أنه ليس بإمكاننا التخلّص من ذواتنا، فما سنفعله هو أننا سنقوم بعملية دمج بين شخصيتين، بين القارئ والمؤلف، وسننطق باسم المؤلف، هذا إن سلّمنا أنه يمكننا العثور على شخصية المؤلف كما كنا نظنّ.

لاحظ أن هذا النقد موجَّه في حال تطبيق النظرية على النصوص البشرية، وليس حين يكون النص ذا مصدر إلهي، فهي نظرية ترتبط بِكَون النص صادرًا عن بشر تعترضه كل العوارض البشرية في أثناء تأليفه، بل هو امتداد لسيرته الذاتية وتجربته الحياتية، ونحن نعلم أنه لا يمكن التعامل مع الإله بوصفه بشرًا ولا يمكن العثور على نفسيته.

الناحية الثانية تتعلّق بجانب منهجي وهو ترتيب سور القرآن، فعلى الرأي القائل بأن ترتيب سور القرآن ترتيب اجتهادي، ويمكن العدول عنه إلى ترتيب النزول، سنواجه عدة إشكالات منهجية، **الأولى** هي ما تعرض لها الجابري حول عدم

وجود يقينية في ترتيب سور القرآن وفق زمن النزول، لذلك سيكون الأساس الذي تقوم عليه النظرية هشًا جدًا. الثاني وهو الأهم أن سور القرآن لم تنزل سورةً سورة دائمًا، وإنما كانت تنزل الآيات ويقول الرسول (ﷺ) ضعوا هذه الآية في مكان كذا وكذا، فسورة البقرة مثلًا استغرق نزولها عدة سنوات، فإذا كان الهدف هو تتبع تكوين القرآن الداخلي فيجب البحث عن ترتيب نزول الآيات وليس السور؛ لأن مجرد ترتيب السور لن يفيدنا كثيرًا في معرفة التكوّن الداخلي للنص القرآني، ونحن نعلم أنّ ترتيب الآيات لا يمكن العثور عليه، لذلك ستصبح هناك إشكالية كبيرة جدًا في التطبيق.

ثالثًا: أسباب النزول

رأي الجابري عن (التكوّن والتكوين) يقودنا إلى الحديث عن أسباب النزول، ومع أنه لم يجعلها جزءًا رئيسًا في نظريته؛ لأنه يعتمد على ترتيب النزول، واكتشاف التكون الداخلي للنص، لكن الكلام هنا مناسب للحديث عنها لأنها جزء من الموضوع ككل.

ذكرت سابقًا أن العلماء حاولوا قديمًا تلمّس العلاقة بين النص والزمان والمكان الذي نزل فيه، أي النسق الثقافي والتاريخي، وقد قلنا سابقًا إنّ هذا جزء من الطبيعة اللغوية للنص القرآني، من ذلك البحث في أسباب النزول والمكي والمدني، وقلت أيضًا إنها تُعدّ خطوة أولى جيدة ولَيّتها تطورت، لكن ذلك لم يحدث بل ما حدث هو أن علوم القرآن أخذت بعدًا ثابتًا وربما مقدسًا.

هناك اعتقاد لدى بعض الناس أن كل القرآن نزل بسبب، يعتقد آخرون أن أكثر القرآن نزل بسبب، وسمعت وقرأت كثيرًا أنه لا يمكن فهم القرآن إلا بمعرفة أسباب النزول، وبعض من يطرح إعادة ترتيب القرآن وفق ترتيب النزول يعتني كثيرًا بأسباب النزول؛ لأنها ستكشف له تكونه الداخلي كيف تم، وأعتقد أن في هذا الطرح مجانبةً كبيرة للصواب.

هناك عدة إشكالات تواجه أي باحث في أسباب النزول، منها أن كثيرًا من الروايات ضعيفة وموضوعة، وأيضًا فإن صيغة كثير من الروايات لا تدل صراحة على أنها سبب للنزول، إضافة إلى أن اعتقاد الراوي أن هذه الآية نزلت في قصة كذا قد يكون رأيًا خاصًا به لا أكثر، ومسألة أخرى يطرحها الأصوليون حول قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، أي إن الأصل هو العموم ولا بد من قرينة في الآية تبين أن الآية خاصة بالسبب الذي نزلت فيه حتى نحكم أنها خاصة.

الاعتقاد أن كل آية نزلت بسبب هو اعتقاد خاطئ، وكذلك الاعتقاد أن أكثر القرآن نزل بسبب هو اعتقاد خاطئ كذلك، فأكثر القرآن الكريم نزل ابتداء من دون سبب، هناك كتب اهتمت بجمع كل الروايات التي وردت في أسباب النزول، من أهمها وأكبرها أسباب النزول للواحدي، وعدد الآيات التي ذكرها أقل من ١٣ في المئة من القرآن، وكذلك السيوطي، وعدد الآيات التي ذكرها أقل من ١٥ في المئة من القرآن، هذا مع أن كثيرًا من رواياتهما ضعيفة وغير صحيحة، وما ورد في الكتب التسعة لا يصل إلى ٣ في المئة من القرآن، وليس كل ما ورد في الكتب التسعة صحيحًا أيضًا، إذًا نحن نتكلم عن

نسبة قليلة جدًا، لذلك فتضخيم أسباب النزول يواجه مشكلة منهجية في كون أكثر القرآن لم ينزل بسبب.

أسباب النزول كما يعرفها الزرقاني هي: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدِّثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه»[8]. إذًا نحن نتحدث عن حادثة أي قصة حدثت وأحيانًا لا تكون قصة وإنما يكون الحديث عن سياق عام، سأضرب مثالين اثنين:

سورة المجادلة نزلت في قصة امرأة من الأنصار اختُلف في اسمها واسم زوجها، والأكثرون على أنها خولة، يقول الآلوسي: «والآية نزلت في خولة وزوجها أوس، وذلك أن زوجها كان شيخًا كبيرًا قد ساء خلقه فدخل عليها يومًا فراجعته بشيء فغضب، فقال: أنتِ عليّ كظهر أمي، وكان الرجل في الجاهلية إذا قال ذلك لامرأته حرمت عليه، وكان هذا أول ظهار في الإسلام، فندم من ساعته فدعاها فأبت، وقالت: والذي نفس خولة بيده لا تصل إليّ وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله (ﷺ) فينا، فأتت رسول الله (ﷺ)، فقالت: يا رسول الله إن أوسًا تزوجني وأنا شابة مرغوبٌ فيَّ، فلما خلا سنّي ونثرت بطني ـ أي كثر ولدي ـ جعلني عليه كأمّه وتركني إلى غير أحد، فإن كنت تجد لي رخصة يا رسول الله تنعشني بها وإياه فحدثني بها؟ قال (ﷺ): (والله ما أُمرت في شأنك بشيء حتى الآن)... وجادلت رسول الله (ﷺ) مرارًا ثم قالت: اللهم إني أشكو إليك شدة وحدتي وما يشق عليّ من فراقه... فقال رسول الله (ﷺ): (يا خولة أبشري، قالت: خيرًا؟ فقرأ (ﷺ)

(٨) الزرقاني، مناهل العرفان ١/ ٨٩.

عليها: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾»[9][10].

هذه الرواية تحكي قصة محددة، هذه القصة يكمن خلفها نسق ثقافي بلا شك، لكنّ هذا النسق قد يكون ظاهرًا فيها وقد يكون خفيًا، فربما كان ظاهر القصة مخادعًا في الدلالة على النسق العام، والأنساق تدرَك بمجموع القصص والحوادث والآثار والنصوص لا بآحادها، لذلك يكتسب النسق قدرًا من اليقينية أعلى بكثير مما تدل عليه القصة الواحدة، فما هو النسق الاجتماعي والديني الذي تدل عليه قصة خولة؟! هذا ما لا نجده بشكل معمّق في كتب التفسير، وهذا ما عنيته حين قلت إن تناول أسباب النزول لم يتطور بشكل مُرضي.

في سورة البقرة يقول تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[11]، يروي المفسرون في سبب نزولها حديثًا أخرجه البخاري ومسلم عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، يقول عروة: «قلت لعائشة رضي الله عنها: أرأيت قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، فوالله ما على أحد جناح ألا يطّوّف بهما، قالت عائشة (رضي الله عنها): بئس ما قلت يا ابن أختي، إنها لو كانت على ما تأوّلتها لكان فلا جناح عليه ألا يطّوّف بهما، إنما كان هذا الحيّ

---

(٩) سورة المجادلة (١).

(١٠) باختصار بسيط من: الآلوسي، روح المعاني ٢٨/ ٢٧٧.

(١١) سورة البقرة (١٥٨).

من الأنصار قبل أن يُسلموا يُهلّون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدون عند المشلّل، فكان من أهلّ لمناة يتحرّج أن يطّوّف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله (ﷺ) عن ذلك، فقالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرّج أن نطوف بالصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ الآية، ثم سنّ رسول الله (ﷺ) الطواف بينهما، فليس ينبغي لأحد أن يدع الطواف بينهما»[١٢].

هذا السبب الذي ترويه أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أقرب إلى السياق العام وليس حادثة أو قصة معينة، إنهم حي من الأنصار كانوا يهلّون لمناة، وكانوا يتحرجون من السعي بين الصفا والمروة؛ لأنهم كانوا يفعلون ذلك في الجاهلية وهم مشركون، فهل من الممكن أن نعدّ هذا سياقًا دينيًا عامًا؟! لا تزال الدراسات التي تبين لنا السياقات التاريخية العامة لعصر التنزيل فقيرة جدًا، فليس بيّن أيدينا دراسات توضح كلًّا السياق السياسي والاقتصادي والثقافي والديني والاجتماعي لعصر التنزيل، والسياق يدرك بمجموع الحوادث والنصوص والآثار كما ذكرت، وليس من خلال قصة واحدة، فهل من الممكن هنا أن نقول إن سياقًا دينيًا عامًا يشير إلى أن المسلمين حين أسلموا كانوا يتحرّجون من بعض العبادات النُسكية كونها كانت مشابهة لعباداتهم قبل الإسلام، وهذا ما يجب استحضاره عند قراءة النص القرآني وتأويله، لو تمكنّا من معرفة السياقات التاريخية فسيكون هذا إنجاز مهم وتطوير يستحق الإشادة لأسباب النزول.

---

(١٢) ابن العربي، أحكام القرآن ٧٠.

من المهم أن نُلاحظ هنا أن أسباب النزول هي مرويات عن الصحابة (ﷺ)، ولم تُروَ لصيقة بالقرآن الكريم، أي لم تأخذ حكم تواتره، فلو افترضنا عدم وجودها، هل سيكون النص كافيًا لفهمه، بمعنى لو أننا واجهنا النص القرآني من دون معرفة السبب، وهذا احتمال كبير في آيات قرآنية أخرى، أنها وردت لها أسباب للنزول لكنها لم تصلنا، فهل يمكننا الاكتفاء بالنص نفسه، لنطرح السؤال بشكل مختلف، هل المعطيات والقرائن التاريخية الواردة في الآية كافية لفهمها، مثلًا لو نظرنا في سورة المجادلة، لوجدنا الآيات تحدثنا عن امرأة جادلت في زوجها واشتكت إلى الله، ثم وضح القرآن الكريم حكم الظهار، ما الذي سينقص إذًا لو أننا لم نعرف السبب؟! خصوصًا إذا استحضرنا أن القرآن الكريم لا يروي لنا تاريخًا.

آية سورة البقرة هي أكثر الآيات صعوبة في هذا الجانب، ولذلك حرصت على إيرادها هنا، لننظر الآن، الآية تشير إلى أن قومًا تحرّجوا من الطواف بين الصفا والمروة لسبب ما، فلذلك جاءت الآية لرفع الحرج، ربما يقول قائل إنه لولا أنك علمت بالسبب مسبقًا لما افترضت هذا الافتراض، حسنا لنبتعد عن هذه الفرضية، فالحنفية مثلًا قالوا بعدم ركنية السعي، بناء على قراءة النص نفسه، يقول ابن العربي: «ومعوّل من نفى وجوبه وركنيّته أنّ الله تعالى إنما ذكره في رفع الحرج خاصة كما تقدّم بيانه»(١٣).

ما أريد قوله هنا، إن هناك إمكانية لتطوير أسباب النزول،

---

(١٣) ابن العربي، أحكام القرآن، ٧٢.

فالحوادث التي وردت يكمن خلفها سياق تاريخي عام، وقد تكون الحادثة دالّة في ظاهرها على السياق العام وقد لا تكون كذلك، فيكون السياق خفيًا في ثنايا القصة، ويكون ظاهرها مخادعًا، وهذه السياقات تحتاج إلى دراسات تاريخية جادة ومعمّقة.

القرآن الكريم نزل في ثلاث وعشرين سنة، ونحن بحاجة إلى اكتشاف السياقات العامة في هذين العقدين، الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني والاقتصادي، من أجل اكتشاف الجهاز المفاهيمي، ومن أجل إدراك رؤية العرب للعالم وللوجود قبل نزول القرآن وبعده، وما هي رؤية العالم في النص القرآني كذلك، من الممكن هنا أن يأتي من يقول إن الرسول (ﷺ) هاجر إلى المدينة وسياقات المدينة التاريخية تختلف عن سياقات مكة التاريخية، نعم ربما يكون هذا صحيحًا، وربما يكون هناك تشابه كبير وأيضًا هناك فرق كبير، ولو أننا نظرنا إلى (المكي والمدني) من هذه الزاوية فستكون النظرة ناضجة، لك أن تقسّم نزول القرآن إلى زمنين وتبحث فيهما، ولك أيضًا أن تعتبر أن الفروقات لا تصل إلى الحدّ الذي يجعلهما نسقين مختلفين.

خلاصة رأيي أن النصوص ذات طبيعة تاريخية، وهي مرتبطة بالجهاز المفاهيمي لذلك النسق التاريخي ولها رؤيتها نحو العالم، والتاريخ متصل ببعضه، يتغير ويتشكل باستمرار، ونحن والنصوص نتكوّن في داخله ونساهم في إعادة إنتاجه، وهذا ما يتيح لنا فهم النصوص القديمة تاريخيًا، فالتاريخ ليس منفصلا عنا بقدر ما هو جزء منا، والقرآن الكريم كلام الله وهو أيضًا نزل في هذا الوعاء اللغوي.

السؤال هو في توظيف التاريخية، وفي كيفية القراءة، فالخطابات اليومية مثلًا، لها عمر افتراضي محدود جدًا، حين أقول لك (موعدنا الليلة الساعة التاسعة مساء) هذا الخطاب ينتهي بانتهاء وظيفته، ولن يبقى كحكمة خالدة، ومثل ذلك قائمة المشتريات التي نكتبها حين نذهب للتسوق، إنها لن تكون صالحة بعد أن تنتهي وظيفتها، بينما قد نجد نصوصًا أكثر خلودًا، كالنصوص القانونية، وأكثر من ذلك كالنصوص الدينية والأدبية والوجودية.

كيف ستقرأ القرآن وأنت تعلم أن له طبيعة تاريخية؟! أعتقد أن القراءة التي تريد إعادة ترتيب القرآن بحسب ترتيب النزول لن تفيدنا، نحن الآن أمام نص نزل في سياق تاريخي معين، وهو الآن نص مكتمل أمامي، كما أنني لا أرى أن محاولة قراءة القرآن وكأنه ينزل عليّ الآن ستفيدنا، لا بد من أن أعي أنه نزل في ذلك الزمان والمكان، وبناء على هذه الطبيعة التاريخية عليّ أن أتساءل كيف سأؤوّله، هنا لن أجد إشكالًا حين أقرأ القرآن باعتباره نصًا هدائيًا وجوديًا؛ لأن هذه النصوص لا تضعف بسبب قدمها، بل هي على العكس تكتسب قيمة أكبر كلما كانت أقدم تاريخيًا، لكنني قد أجد مشكلة حين أقرؤه باعتباره نصًا صارمًا أو قانونيًا.

الفصل الثالث

المدخل العقدي

مقدمة

في توصيفنا لطبيعة النص فضلنا المدخل اللغوي، باعتبار أن الله تعالى أنزل كلامه في هذا القالب، وحين صار القرآن نصًّا، فقد أصبح نصًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والخلافات حول التصوّرات الغيبية التي تسبق نزول القرآن لا تؤثر في هذا المفهوم، ولا تؤثر في تأويلنا له، نحن الآن نتعامل مع القرآن كنصّ مكتوب على الورق ومحفوظ في الصدور.

كثير من الباحثين العرب المعاصرين فضّل أن يكون مدخله إلى النص القرآني هو المدخل العقدي، بمعنى أن تأويلنا للقرآن يختلف بناء على اختلافنا في تصورنا العقدي له، وهذه النظرية مبنية على الآتي: أن كل سلوكياتنا وتصرفاتنا مبنية على تصوّرات مسبقة، على نموذج كامن في أذهاننا،

فتصوراتنا نحو الوجود هي التي تشكّل سلوكياتنا. وهذا ما تكلمت عنه سابقًا حين تحدّثت عن الجهاز المفاهيمي، وقلت إن لكل جهاز مفاهيمي تصوُّرًا ورؤية للعالم، فأنا أستطيع اكتشاف (رؤية العالم) من خلال نصوص وكلام أي مجتمع، هذا ما أكتشفه أنا الباحث، لكن ما يحدث في الواقع هو العكس، فهناك رؤية للعالم مستبطنة وكامنة في كل مجتمع وكل فرد، وبناء على هذه الرؤية تُنتج النصوص والكلام اليومي والأفعال والتصرفات. . . إلخ.

حسنًا، هذه النظرية صحيحة ابتداءً، لكن ما يحدث هو الفذلكات الفكرية، أي توهم أن هذا السلوك مبني على هذه العقيدة، والربط الخاطئ بين التصوّرات والسلوكيات، أو حتى بين التصورات والتصورات، مثلًا حين أتتبع فكرة ما، فأقول إن هذه الفكرة جاءت من تلك الفكرة وهي جاءت من تلك الفكرة الثالثة. . . إلخ، أي إن (أ) جاءت من (ب)، و (ب) جاءت من (ج)، وهكذا، فإلى أي مدى يمكنني إثبات ذلك، لأنني ربما أربط بين فكرتين ربطًا خاطئًا، مثلًا لماذا يفضل الناس شرب القهوة السوداء في المقاهي، ربما يربطها أحدهم بثقافة الاستهلاك السريع والغزو الفكري والحداثة والإيقاع السريع للحياة، وربما يكون السبب الحقيقي أن القهوة السوداء ألذّ في المقاهي لأنها تُطحن بشكل فوري ولأن الأجهزة التي تعدّها غالية الثمن. . . إلخ، ونكتشف أن الربط السابق لم يكن إلا فذلكة فكرية. هنا تأتي الخطورة في أية محاولة لربط التصورات بالتصورات، وربط التصورات بالسلوكيات؛ لأن اليقين هنا شبه مستحيل وبناء النماذج يعتمد على حدس وتخمين كبيرين.

أعتقد أن التصورات مرتبطة ببعضها عبر سلسلة طويلة، ولهذه الأفكار تأثير مباشر في سلوكنا، لست أعترض على هذا ابتداءً، لكنّ تحفظي هو أنّ محاولة اكتشاف هذه المتتاليات الفكرية وربطها بسلوكنا اليومي والحياتي يخفق دائمًا، ونتوهم دائمًا أننا يجب أن نبتدئ بتلك الفكرة السحيقة الضاربة في الزمن والمتأصلة في التراث، ومن دون تفكيكها وتدميرها لن نستطيع التقدّم إلى الأمام، ونكتشف بعد بحث طويل ومُضْنٍ، ودراسات وصراعات استهلكت عمرنا وطاقتنا أن المتتاليات الفكرية التي أقمناها لم تكن إلا وهمًا، وبإمكاني أن أضرب عشرات الأمثلة على ذلك، وعلى صراعات الاستنزاف، والجهود الضائعة في الفذلكات الفكرية؛ لذلك فأهم ما يجب على من يلج عالم الفكر والمعرفة أن يكون مستعدًا لتفحُّص أي متتاليات يواجهها، وأي مسلّمات انبنى عليها هرم كبير من الجدل والنقاش، فليس الحل دائمًا في الطريق الطويل، بل ربما يكون الحل أقل كلفة مما كنا نتصور.

لنتحدّث بشكل مباشر أكثر عن القرآن الكريم، في كتب علوم القرآن جرت العادة على أن تكون الأبواب الأولى متعلقة بالوحي ونزول القرآن وتعريفه، ثم بعد نزوله يتمّ الحديث عن الأبواب الأخرى المختلفة مثل الأحرف السبعة وأسباب النزول وغيرها، وهذا ترتيب منطقي، لكن لم يكن هناك حديث في السابق عن ربط هذه التصوّرات بنظرية التأويل أو التفسير، هذا الربط هو فكرة معاصرة، وكثير من الباحثين أو من يُسمّون بـ(الحداثيين العرب) يعتقد أنه لا يمكن إنجاز تطور في نظرية التأويل إلا إذا راجعنا تصوراتنا نحو القرآن قبل نزوله

وتصوراتنا في كيفية نزوله، سنأخذ نموذجًا على ذلك ونناقش فكرته، واخترت هنا نصر أبو زيد؛ لأنّ كلامه مركّز وواضح حول هذه القضية.

متتاليات فكرية

جزء من مشروع نصر أبو زيد الفكري هو اكتشاف المتتاليات الفكرية في نموذج أهل السنة، وهو يقصد خطاب الإسلام السياسي المعاصر، وكما قلت إنّ محاولة اكتشاف النموذج أو المتتاليات الفكرية طريق صعب وقد يقع الباحث في أوهام وفذلكات فكرية، وأظن أنّ هذا هو ما وقع فيه نصر أبو زيد.

يفضل نصر أبو زيد المدخل العقدي في الدراسات القرآنية، وهو يعتقد أن نموذج أهل السنة يقوم على فكرة أن القرآن هو كلام الله، أي إنه صفته الأزلية وإنه غير مخلوق، وإذا كان القرآن غير مخلوق فهو نصّ أسطوري وسحري، ولا يمكن التعامل معه بعقلانية، فلا يمكن التعامل معه بوصفه لغة؛ لأنه كلام إلهي، كلام قادم من عالم آخر، كلام غير تاريخي، لا علاقة له بالزمان والمكان.

ويرى أنه بمقابل هذا الرأي هناك رأي المعتزلة، وتلخيص رأيهم كالآتي: هناك فرق بين صفتي القدرة والفعل، القدرة الإلهية هي أن تصف الله بأنه قادر على عدد لانهائي من الأشياء، من الممكن أن تتخيّل مليارات المليارات التي لا نهاية لها من الأشياء التي تقع تحت إمكانية هذه الصفة (القادر)، لكن صفة الفعل هي التحقّق العيني لفعل ما، الله

تعالى خلق فلانًا، وأنزل المطر في اليوم الفلاني، وقبض روح فلان في المكان الفلاني، أي إنه تحقق لفعل محدّد في زمان ومكان محددين، فكل فعل في هذه الحياة لا بد من أن يدخل في الزمن التاريخي وفي مكان ما، فيأخذ صفة الفعل في الحياة، وهذا على عكس صفة القدرة التي هي في عالم الغيب والتي لا تنتمي إلى الزمان ولا إلى المكان.

يقول أبو زيد إن الكلام هو فعل إلهي، فهو يدخل في الزمان والمكان، وهذا ما يجعله مخلوقًا وليس صفة أزلية لله، وهو ينسب هذا الرأي بهذا التفصيل إلى المعتزلة، ويقول إن هذا التصوّر هو الذي يجعلنا نتعامل مع القرآن بوصفه لغة، ويجعلنا ننظر إلى القرآن نظرة تاريخية؛ لأنه ليس صفة أزلية لله، بل هو فعل تاريخي[1].

إذا سلّمنا أن التصوّرات مرتبطة ببعضها، حتى لو لم ندرك على سبيل اليقين هذه المتتاليات الفكرية، وإن هذه الأفكار هي التي تنتج سلوكنا كذلك، فإنّ هذا الخلاف العقدي بين أهل السنة والمعتزلة له تأثيره الفكري وربما السلوكي، لكن ليس ضروريًا أن يكون له تأثير في تأويلنا للقرآن الكريم بخصوص، بمعنى أن القول إن القرآن مخلوق قد تكون له تأثيرات عديدة، وأنا لا أعترض على هذا، لكنني أقول إنه ليس له تأثير على قراءتنا وتأويلنا وتدبّرنا للقرآن الكريم خصوصًا، لذلك أنا هنا

---

(١) لا تنس أن مسألة (خلق القرآن) قديمة، على إثرها قامت معارك كلامية وعقدية طويلة، وحصلت فتنة وضُرب على إثرها علماء وسجن آخرون، فالقضية لها حساسية كبيرة جدًا في التراث الإسلامي.

لست معنيًا ببيان الأثر الناتج من القول بخلق القرآن أو عدمه من كل النواحي، بل أنا معنيّ فقط بأن أبيّن أنه ليس له تأثير في العملية التأويلية على وجه التحديد.

ذكرت في بداية الكتاب أن من يتحدث عن طبيعة شيء ما فهو يهدف إلى شيء آخر، وهذا ما يجعله ينظر من زاوية محدّدة وليس من كل الزوايا، وهذا أيضًا ما يجعل الكلام منظّمًا، وقلت إننا في حديثنا عن طبيعة النص القرآني ستكون قضية (التأويل) هي هدفنا، وستكون حاضرة أمامنا بشكل دائم، فنحن نحاول الوصول إلى ماهيّة القرآن من أجل الوصول إلى تأويله، لذلك فهناك زوايا كثيرة ممكن أن نصف منها القرآن لكننا لن نتعرّض لها؛ لأنها ليست مؤثرة في العملية التأويلية، وهي قد تكون شديدة التأثير في أمور أخرى، كمسألة التصوّر العقدي تجاه القرآن الكريم.

القرآن الكريم أنزله الله بلغة العرب، وجاء وفق نظام العرب في كلامهم، وكان الرسول كلّما نزلت آية قال ضعوها في المكان الفلاني، فلما مات النبيّ (ﷺ)، صار القرآن مرتبًا كاملًا في سُوَر، أنا الآن أجد أمامي نصّا كاملا، أجد (كتابًا) كما سمّى القرآن نفسه، هذه الطبيعة اللغوية للقرآن هي المدخل الذي فضّلت الدخول منه، لأنه أيًّا كان تصوّرك السابق تجاه القرآن، ففي النهاية أنت تتعامل مع (كتاب) ونص لغوي.

صحيح أن لهذا النصّ خصوصيته كما أن لكل نص خصوصيته كذلك، لكن هذه الخصوصية للنص القرآني وهي أنه كلام الله لم تخرجه عن كونه نزل بلغة بشرية لها زمانها ومكانها

وتنتمي في فهمها إلى ذلك النسق التاريخي وذلك الجهاز المفاهيمي، فالقول إن القرآن له طبيعة تاريخية هذا أخذناه من كون القرآن لغة، والتاريخية هي طبيعة كل اللغات وكل النصوص، وليس من كون القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق.

لنعد إلى كلام المفسّرين السابقين والخلاف العقدي الطويل حول القرآن[٢]، لنعد ونتساءل هل نشأت نظريتان في التأويل بناء على هذا الخلاف العقدي حول القرآن، ذكرت في بداية المحاضرات أنه مع بداية الاهتمام بإعجاز القرآن حدث خلاف حول الإعجاز، هل يُعلّل أم لا، هل من الممكن أن ندرك علّة وسبب عجز العرب عن تحدي القرآن أم لا، وممن قال إنه يُعلّل وحاول أن يجد جوابًا عن هذا السؤال عبد القاهر الجرجاني، وهو الذي أتى بنظرية النظم، وهي نظرية تنطلق من كون القرآن لغة وأنه يمكن اكتشاف سر تفوُّقه على لغة العرب، الجرجاني كان أشعري المذهب، بمعنى أنه ينفي مقولة خلق القرآن، لكنّ من طبق هذه النظرية على التفسير وهو فارس هذا الاتجاه البياني بعد الجرجاني هو المعتزلي جار الله الزمخشري في تفسيره **الكشاف**، والزمخشري متمسك بالقول بخلق القرآن، وبإمكانك أن تلاحظ التنوُّع العقدي في كل من كتب في هذه المدرسة بعد ذلك مثل أبي السعود والآلوسي.

الزمخشري يرى أن القول بخلق القرآن هو أدلّ على الإعجاز من القول إن القرآن كلام الله؛ لأن الخلق أدل على

---

(٢) هناك جدل ونقاش طويل حول نسبة الآراء وتفسيرها في هذه المسألة، لذلك اكتفيت بإيراد كلام نصر أبو زيد من دون الدخول في تحقيقها، لأنها ليست مقصودي هنا.

قدرة الله، ماذا يعني بذلك، سأضرب مثلًا: لو كان عندنا مدينة مشهورة مثلًا بصنع التحف المنحوتة، والتي شهد لها العالم بأنه تفوّقت على ما سواها عبر التاريخ، لنفترض جدلًا أن الله أنزل تحفة مصنوعة من عنده، خلقها هو سبحانه ليتحداهم بها، وقد صنعت من الله مباشرة، وهو خلقها من دون واسطة البشر، وحين نظرنا فيها وجدناها تفوقت على كل التحف البشرية المصنوعة، فوصْفُها بأنها من خلق الله وأنها نزلت من السماء أدلّ على الإعجاز، المعنى هنا أن القول إن القرآن مخلوق لا يعني أنه صار بشريًا عاديًا، وهذا كلام مهم؛ لأنه يبيّن وهم المتالية التي يحاول كثير من المثقفين العرب إثباتها.

إن وصف القرآن بأنه لغة هو ما يجعله حالة موضوعية معقولة، من يعتقد بأن القرآن نص أسطوري وسحري يمكن أن يعتقد ذلك سواء أكان منطلقًا من كونه كلام الله أم من كونه مخلوقًا، والعكس صحيح كذلك، فمن يرى القرآن لغة وأنه لم يخرج عن كونه لغة فهذا قد ينطلق من كون القرآن كلام الله أو مخلوق.

القرآن الكريم الآن الذي بين دفتي المصحف، هو نص أمامك، فكيف ستتصوره؟ وكيف ستنظر إليه؟ بإمكانك أن تُحمّله ما لا يحتمل، وبإمكانك أن تقلّل من شأنه، وبإمكانك أن تقدره قدره.

لنتأمل في بعض المسائل المتعلقة بالعملية التأويلية، وسأذكرها من دون الدخول في تفاصيلها، لأنني ملتزم في هذا الكتاب بالحديث عن طبيعة النص القرآني، وليس عن تأويله، لكنّ هناك ارتباط دائم وتداخل في كثير من المسائل، فأضطر

أحيانًا إلى الحديث عن التأويل من دون الدخول في التفاصيل، لو سألنا السؤال الآتي: ما هي الإجابات التي يعتقد القارئ أنه سيجدها في القرآن، ما هي الأسئلة التي جاء القرآن ليجيب عنها، ما هي الحقيقة التي يمتلكها القرآن الكريم؟! ما مدى اتساع هذه الحقيقة وضيقها، ما مدى وضوحها وصرامتها، وما مدى شموليتها، وما مستوى التفاصيل التي تتحدّث عنها؟! هذه الأسئلة وغيرها تعتمد بشكل رئيس على تصورنا المسبق عن الحقيقة بشكل عام، وعن الحقيقة الدينية والحقيقة القرآنية بشكل خاص، وهذا التصور موجود في ذهن القارئ من خلال النسق الثقافي الذي يعيش فيه، فالمجتمعات الشمولية مثلًا، والتي تؤمن بحقيقة دينية واحدة صارمة، والتي ترزح تحت سلطة مؤسسة دينية، تؤمن عادة بحقيقة دينية واحدة وصلبة وصارمة، وهي تعتقد أنها شديدة الوضوح في النص القرآني، ولو أنّنا تأملنا في هذه المجتمعات لوجدنا أنها تنظر إلى الحقيقة عمومًا بهذا المنظار، فالحقيقة دائمًا واضحة في كل مكان وزمان، ومهما اشتبكت الحياة ومهما اختلطت الأمور، هم يعتقدون بجزم وحزم أنّ الخير هنا والشر هناك، وهم في نهاية الليل يضعون رؤوسهم على الوسادة مطمئنين أنهم علموا الحقيقة التي تاهت عن الآخرين. بينما نجد مجتمعات أخرى تشكلت وفق أنساق ثقافية مختلفة تؤمن أن الحقيقة أكثر مرونة وأشد اتساعًا، ولا نجد أن الفارق بين المجتمعين هو التصور العقدي تجاه القرآن بقدر ما هو مرتبط بالثقافة السائدة، وبرؤية كل ثقافة إلى الحقيقة.

من يقرأ كتابًا في الفيزياء فهو لا يعتقد أنه سيجد فيه علم

الاجتماع أو السياسة، ومن يقرأ رواية فهو لا يتوقّع أن يجد فيها مبادئ الرياضيات، هناك تصوُّر مسبق لدينا عن الأسئلة التي يجيب عنها النص والتي لم يأت النص أصلًا للإجابة عنها، هذا التصور المسبق لا علاقة له بتصوّرنا العقدي تجاهه، وحين نتحدث عن القرآن الكريم فإننا حتى الآن لم نُجب بشكل واضح عن هذه المسألة المهمّة والرئيسة في طبيعة النص القرآني، ما هي الأسئلة التي جاء النص ليجيب عنها، وما هو مستوى الإجابة في كل سؤال؟!

الجدل الدائر حول الإعجاز العلمي في القرآن الكريم هو جزء من جدلنا حول تصورنا للحقيقة الموجودة في القرآن، من ناحية مبدئية فالقرآن لم يتجاهل الكون المشهود، نجد ذكرًا للشمس والقمر والليل والضحى والنجوم والسموات والأرض، ونجد أوصافًا لهذه العناصر الكونية كذلك، ونجد كلامًا عن الإنسان وخلقه، وهذا الحديث هو ما جعل المسألة محل جدل، فلو أن القرآن لم يتعرّض لها أساسًا لقلنا إن المسائل العلمية الطبيعية ليست من مهمّات النص القرآني، لكن بما أنه تعرّض لها فما هي الحقيقة التي يمتكلها عنها؟! سنجد أقوالًا وآراء متعددة، تبدأ من طرف ينفي ويعارض وجود شيء اسمه (الإعجاز العلمي)؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب أي تصوراتهم، وهم أمّة أميّة، وهو حين خاطبهم عن الكون خاطبهم بما يتبادر إلى أذهانهم، وبما وصلت إليه العلوم في عصرهم، وتنتهي بطرف يعتقد أن القرآن في جوهره هو كتاب علمي، وأما لغته الظاهرة، وهدايته الدينية التي تبدو للقارئ العادي فما هي إلا القشرة الخارجية. هذا الخلاف بين طرفين بعيدين تمامًا عن

بعضهما في تصور الحقيقة الموجودة في النص القرآني، ليس مبنيًا على أساس خلاف عقدي، بل مبني على تصورات ثقافية مختلفة، وأهداف مختلفة كذلك من قراءة وتأويل هذا النص، الطرف الأول يعتقد أن النصّ لم يأت للإجابة عن هذه الأسئلة العلمية، بينما الطرف الثاني يعتقد أن القرآن ذو مصدر إلهي - سواء أكان كلام الله أم مخلوق - فمصدريته الإلهية تجعله كلمة الله المنطوقة بمقابل كلمته المشاهدة في الوجود، فمن الطبيعي أن يحتوي عليها.

ننتقل إلى مسألة أخرى، حين تقرأ نصًا ما هل يجب أن تبحث فيه عن (قصد المؤلف)؟ أم إن المؤلف حين كتب النص قد انفصل عنه، ولم تُعد له سلطة عليه، وصار النص الآن بين يدي القارئ يقرؤه كيفما شاء؟

ومسألة أخرى، ما هو مستوى التأويل في أي نص من النصوص؟ هل المقصود من النص هو المستوى الظاهر الواضح لأي قارئ، أم هو المستوى الرمزي الباطن الكامن وراء النص؟ وهاتان المسألتان تقودانا إلى مسألة مهمة أخرى، هل السلطة هنا لنظريات التأويل أم للنص نفسه؟ مثلًا لو أنني كنت أميل إلى أن نظرية (موت المؤلف) هي النظرية الأكثر نضجًا، وبالتالي سأقوم بعملية تجاوز المؤلف، فهل هذا ممكن مثلًا في كتب السير الذاتية، حين يكون المؤلف هو موضوع النص، وهل هو ممكن في أثناء قراءتي لخطاب عاجل يصلني من مدير المؤسسة التي أعمل فيها، هذه الإشكالية التي سأجدها في تطبيق (موت المؤلف) في النصوص السابقة لن أجدها وأنا أتأمل لوحة فنية قام الفنان فيها - مثلًا - برسم عشرين مثلثًا متداخلًا، فماذا لو

أنني رأيت شكلًا جديدًا ظهر في هذا التداخل بين المثلثات العشرين، ووجدت فيه إيحاءات جميلة، لكن الفنان لم يكن يعني ذلك، وربما تفاجأ بملاحظتي وتمنى لو أنه كان يقصدها من جمالها، هنا أستطيع أن أقول ـ أنا المؤوّل ـ إن العمل الفني تفوّق على الفنان، وقد تتفوّق كثير من النصوص الأدبية على مؤلفيها كذلك.

حين أقرأ خطابًا عاجلًا من مدير المؤسسة التي أعمل فيها، فإني سآخذ الكلام بحرفيته وظاهره، فالأرقام هنا والأوقات مقصودة، ولن ألجأ إلى تأويلها رمزيًا، ولو أنني فعلت ذلك فسأصبح موظفًا ساذجًا أو يتظاهر بالسذاجة، بينما في رسائل الاستخبارات مثلًا خصوصًا في حالات الحرب تكون الرسائل مشفّرة، والشيفرة موجودة عند الكاتب والقارئ، والقارئ هنا يعلم أن ظاهر النص ليس مقصودًا فالأرقام والحروف هي رموز لأشياء أخرى، وقد تعني الرسالة عكس ما هو ظاهر منها.

النصوص الرسالية التي تحمل رسالة من المتكلم إلى القارئ لا يمكن التعامل معها بوصفها نصوصًا تفوقت على أصحابها، هذا في الحالة البشرية، وفي الحالة القرآنية لا يمكن اعتبار النص القرآني مجرد (مثير) للأفكار، أو أنه رموز يحيل كل رمز منها إلى رمز آخر، فيتنقّل الفكر في دائرة لانهائية من الرموز، لأن النص يحمل رسالة إلى القارئ، وحين أقول إنه نص رسالي لا يعني هذا أن الرسالة هي حقيقة صارمة وثابتة، بل إن هناك شيء ما في هذا النص.

كيف بالإمكان الحديث عن (قصد المتكلم) في القرآن

الكريم، والمتكلم هو الله تعالى، هل من الممكن أن نلجأ هنا إلى ما يمكن تسميته بـ(قصد النص) أو (الشيء في النص)، ويكون هذا الشيء في النص الذي يمكن البرهنة عليه من خلال لغة النص هو ما يمكن القول إنه قصد المتكلم؟

استطردت هنا في الحديث عن مسائل تتعلّق بالعملية التأويلية، وقصدي من ذلك أن أبيّن أن الاختلاف حولها ليس له علاقة بالتصوّرات العقدية تجاه القرآن الكريم، وأن المدخل الذي أراه أقرب إلى توصيف طبيعة النص القرآني هو المدخل اللغوي، فالقرآن أيًّا كان تصورنا السابق له، هو انتهى إلى كونه نزل بلغة العرب، وبالتالي هذا ما يتيح لنا أن نتعامل معه بوصفه نصًا لغويًا.

الفصل الرابع

الأحرف السبعة

مقدمة

هذا الموضوع من أكثر موضوعات علوم القرآن صعوبة في الفهم، وهذا لعدة أسباب منها تداخل الأقوال وعدم وضوحها في كثير من الكتب، وهنا يقع الكاتب دائمًا في مصيدة التيه في التفاصيل، فمهما كان القول الذي اخترته، فإن استعراضي للأقوال الأخرى سيشتت القارئ إلى حدّ كبير، لذلك سألجأ إلى الطريقة الآتية:

أولًا: سأستعرض الموضوع من الجانب الذي يعنينا، نحن نبحث هنا عن طبيعة النص القرآني، وتركيزنا كما قلنا والزاوية التي نتحدّث من جهتها هي التأويل، نريد أن نفهم ما هو القرآن حتى نستطيع تأويله بشكل أفضل، لذلك سأتجنب الدخول في كثير من التفريعات التي لا تهمنا.

ثانيًا: الأقوال واختلافات العلماء في موضوع (الأحرف

السبعة) مبسوطة في كثير من المراجع القديمة، وكذلك في كتب علوم القرآن الكريم المعاصرة، لذلك لن أذكر الأقوال وتفريعات الخلاف، وسأكتفي بعرض الرأي الذي أميل إليه، وسأحاول أن أقف على القدر المتفق عليه من دون الدخول في التفاصيل، لأنك إذا فهمت صلب الموضوع ستجد أنك قادر على تفهّم الخلافات وكيف نشأت. أيضًا أنا مضطر إلى الدخول في موضوع نزول القرآن وجمعه لأنه متعلق بهذا الباب، لكني سأتعرض إليه بما تدعو الحاجة وبشكل مختصر جدًا.

بدايةً، هناك أمر مهم جدًا وهو الذي يوضح لنا مفهوم أو فلسفة (الأحرف السبعة) ومن بعدها القراءات، وهو أن المجتمع المكي كان مجتمعا شفهيًا ولم يكن مجتمعًا كاتبًا، فما الذي يعنيه ذلك؟! هناك فرق كبير بين المجتمعات الكاتبة والمجتمعات الشفهية، نحن مجتمع كاتب، نعتمد الآن على الكتابة بشكل كبير ومركزي، وهناك مجتمعات قليلة في العالم توصف بأنها مجتمعات شفهية، وفي التاريخ كانت هذه المجتمعات أكثر منها الآن.

المجتمع الشفهي هو الذي يعتمد على المشافهة في تكوين ثقافته، وهذا لا يعني أنه لا يوجد من لا يعرف الكتابة أبدًا، المقصود أنّ المجتمع ككل يعتمد ويتمركز حول الثقافة الشفهية. ولهذه المجتمعات أسلوب في التفكير والنظر إلى الأشياء يختلف فيه عن المجتمعات الكاتبة، لننظر الآن إلى مجتمع مكة، كان مجتمعًا تعتمد ثقافته على اللغة، وهو أيضًا يعتمد على المشافهة، فهو ينقل أفكاره وجهازه المفاهيمي ورؤيته للعالم مشافهة عبر الأشعار والخطب والأمثال، وتُحفظ في الذاكرة من

جيل إلى آخر، ومن طبيعة المجتمعات الشفهية أنها تحفظ ذاكرتها لكنها أيضًا تفقد جزءًا كبيرًا منها.

مجتمعات الكتابة تعتمد النصوص المكتوبة في ثقافتها، ويمكن وصف الكتابة هنا بأنها تثبيت فيزيائي للأفكار، فالنص حين يُكتب يبقى كما هو، وكل من يأتي فهو يقرأ النص كما هو وينسخه كما هو، هنا تثبيت واضح وصارم، وهذا ما نقوم به نحن في ثقافتنا، لكن في المجتمعات الشفهية الوضع يختلف تمامًا، خصوصًا حين تكون مجتمعات تتمتع بقوة وحس لغوي، بل تفخر بأنها لا يجاريها أحد في الكلام، لذلك هم يجيزون لأنفسهم التصرّف في الألفاظ، لأنهم يعرفون ما تحيل إليه الألفاظ من المعاني.

المجتمعات الشفهية تكون الذاكرة فيها حاضرة وقوية وضاربة في التاريخ، لذلك هي تحافظ على أساطيرها وحكاياتها وتراثها، وهي كذلك تتمسك بلهجاتها، أضف إلى ذلك التباعد الحاصل بين القرى سابقًا، ربما نحن الآن لا نستشعر هذا الاختلاف الحاد بين اللهجات وأثره، بسبب التواصل الحاصل عبر الفضائيات والإنترنت، على عكس الزمن الماضي حين كانت القرى متباعدة وكل قرية تحافظ على تاريخها وقصصها، وكذلك تحافظ على لهجتها ومفرداتها.

حين نزل القرآن الكريم كان واضحًا أنه يريد أن ينقل الأمة من كونها مجتمعًا شفهيًا إلى كونها مجتمعًا كاتبًا، وهو واضح كذلك في نهج النبي (ﷺ)، لكننا الآن نتحدث عن بداية نزول القرآن أي نزوله في مجتمع مكة الشفهي.

أولًا: وصف الأحرف

أهل مكة لغتهم واحدة في الأغلب وهي لغة قريش، ولذلك نزل القرآن بلغتهم في الفترة المكية، وأكثر القرآن هو مكي كما نعلم، وحين هاجر الرسول (ﷺ) إلى المدينة تكوّنت دولة الإسلام، وجاءت القبائل العربية والوفود والأعراب من كل مكان، هنا تولّدت معطيات جديدة، فالعرب بطبعهم الشفهي ولهجاتهم المختلفة لا يعرفون هذه الصرامة في ثبات النصوص، وهم لا يتحدّثون بغير لهجتهم، يقول ابن الجزري: «وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لغاتهم مختلفة، وألسنتهم شتّى، ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعليم والعلاج، لا سيما الشيخ والمرأة ومن لم يقرأ كتابًا كما أشار إليه صلى الله عليه وسلم. فلو كُلّفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يستطاع»[1].

هنا نزل القرآن على سبعة أحرف، وهناك أحاديث كثيرة وردت في هذا المعنى، سأذكر منها حديثين اثنين:

الأول: ما رواه البخاري ومسلم عن النبي (ﷺ) أنه قال: «أقرأني جبريل على حرف، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف».

الثاني: ما رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)،

---

(١) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١/ ٢٢.

قال: «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول (ﷺ)، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله (ﷺ)، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرتُ حتى سلم، فلببته بردائه أو بردائي، فقلت: من أقرأك هذه السورة؟ قال: أقرَأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت: كذبت، فوالله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرؤها، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله يا عمر. اقرأ يا هشام، فقرأ القراءة التي سمعته يقرؤها. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هكذا أنزلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرأ يا عمر فقرأت التي أقرأني فقال: كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه».

نحن هنا أمام عدة أمور، وصف القرآن بأنه أنزل على سبعة أحرف، فما معنى الأحرف، وهل العدد سبعة مقصود؟ هناك خلاف طويل، وما أميل إليه أن معنى الحرف هو الوجه، أي نزل القرآن على وجوه كثيرة من لغات العرب، والعدد سبعة تستعمله العرب من أجل التكثير والكمال، مثل السماوات السبع والأرضين السبع وغيرها، أي نزل بلغات العرب بالشكل الذي يجعله تامًا ووافيًا، طبعًا حتى القرآن المكي نزل بهذه اللغات، وهذا لا يعني أنه نزل مرة أخرى وإنما جاء الوحي بها إلى النبي بطريقة لا نعلمها.

كما قلنا فالعرب ـ كونهم مجتمعًا شفهيًا ـ يستسيغون

رواية النص بأكثر من لغة ولهجة، واستغراب عمر بسبب أنه عايَشَ المرحلة المكية، ولم يشهد هذا التنوع في الأحرف، فهو على اعتقاده السابق أن القرآن نزل بلغة قريش فقط، والملاحظ هنا أن هشام بن حكيم قرشي، وهذا يدل على أن النبي (ﷺ) لم يكن يشترط أن يُعلِّم كل قوم بلغتهم، فهشام ربما حضر تعليم النبي لقوم غير قرشيين فسمع مثل ما سمعوا فقرأ بقراءتهم.

وحتى يكون هناك ضبط لهذه العملية كان رسول الله (ﷺ) هو المصدر الوحيد لتعليم وإجازة هذه الأحرف، واللغات التي أثبتها العلماء في القرآن كثيرة ومتعددة جدًا، وتشير إلى قبائل كثيرة وعديدة، بعضها قريب من مكة وبعضها بعيد عنها، وصار هذا من طبيعة القرآن، والشرط الوحيد هو أن مصدر هذه الأحرف رسول الله (ﷺ).

ثانيًا: جمع القرآن

جاء في البخاري أن رسول الله (ﷺ) قال: (إن جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا قد حضر أجلي)، والمعارضة هي أن يعرض عليه القرآن، وهي صيغة مفاعلة، أي يعرض علي وأعرض عليه، يعني جبريل يقرأ وهو يقرأ، وفي السنة الأخيرة عارضه مرتين.

لما مات النبي (ﷺ) كان القرآن محفوظًا بشكل مفرّق في صحف عند الصحابة، فكل صحابي كتب أجزاء من القرآن واحتفظ بها، وكذلك من الصحابة من حفظ القرآن كاملًا على

حياة الرسول (ﷺ)، ومنهم من حفظ أجزاء منه، فهو بمجموعه محفوظ، لكن لا توجد منه نسخة واحدة كاملة ومتداولة مثل ما هو موجود اليوم.

في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ومع حروب المرتدين، استشهد في معركة اليمامة أكثر من سبعين قارئًا، ويقال أكثر من ذلك بكثير، عندها اقترح عمر على أبي بكر (رضي الله عنه) أن يجمع نسخة موثقة من القرآن، ويبقيها كنسخة محفوظة عنده، لأن القتل كثر في القرّاء، تردّد أبو بكر في قبول هذا الاقتراح ثم وافق، ورشح زيد بن ثابت لهذه المهمة، فجمع المصحف وأبقاه أبوبكر عنده، ثم لمّا توفي أبقاه عمر عنده، ثم لما توفي صار عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر (رضي الله عنهم) أجمعين. في عهد عثمان كانت الفتوحات قد تمّت، وتوسعت رقعة الدولة الإسلامية.

الآن لك أن تتخيل ما الذي سيحدث حين ينتشر الصحابة من القبائل والمناطق المختلفة من الجزيرة في الأمصار فيصلون إلى العراق والشام ومصر وفارس وغيرها، هذه مجتمعات لا تعرف الطبيعة العربية الشفهية، وربما لا تستطيع أن تفهم كيف يُقرأ القرآن بلهجات عربية مختلفة، على عكس الصحابة حيث كان ذلك مستساغًا عندهم واعتادوه، وكان ما يضبط الأمر هو أن يكون رسول الله (ﷺ) هو من أجاز القراءة به.

كان المسلمون في الأمصار خارج الجزيرة العربية يتعلمون القرآن بلغة، ثم يسمعون القرآن من غيرهم بلغة أخرى وطريقة نطق مختلفة، وذلك أن هؤلاء تعلموا القرآن من صحابي

وأولئك تعلموه من صحابي آخر، فأنكروا على بعضهم حتى وصل الأمر إلى التخطئة والتكفير، لذلك لجأ عثمان (رضي الله عنه) إلى ضبط هذا الأمر، ومن المهم أن نستحضر هنا أن نزول القرآن على لغات عديدة كان القصد منه التيسير على الناس في مجتمع شفهي، وفي عهد عثمان كان الإسلام قد استقرّ، وأصبح المجتمع الإسلامي مجتمعًا كاتبًا، والإنسان ليس مأمورًا أن يقرأ بكل هذه الأحرف بل قراءة واحدة تكفيه، لذلك لجأ عثمان إلى الآتي: أن يكتب القرآن برسم، ويكون هذا الرسم يحتمل أكبر عدد ممكن من اللغات، بحيث يكون هذا الرسم هو الذي يضبط هذا الاختلاف، ولذلك كوّن لجنة من عدد من الصحابة، على رأسهم أربعة، زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، معهم مجموعة من الصحابة للقيام بهذه المهمة، طلب منهم أن يكتبوا القرآن، وأن يكتبوا تحديدًا ما أقره الرسول بعد المعارضة الأخيرة، فطلبوا من حفصة (رضي الله عنها) المصحف الذي عندها، كانوا يكتبون اللفظة بحيث يمكن قراءتها بأكثر من لغة وتستوعب أكبر قدر من اللغات مما ثبت عن رسول الله (ﷺ)، وإذا لم يمكنهم ذلك، فكانوا يكتبونها بلغة قريش لأنها نزلت ابتداء بلغتهم في مكة، وكتبوا عدة نسخ، وبعض الألفاظ كتبوها في النسخ بصور مختلفة حتى تستوعب قدرًا أكبر من اللغات كذلك.

أُرسلت النسخ إلى الأمصار، قيل إن النسخ كان عددها أربعة وقيل خمسة وقيل أكثر من ذلك، وأمر الجميع أن يحرقوا ما عندهم من المصاحف، وأن يكتبوا مصاحفهم من هذه النسخ

الرسمية، وأن لا يقرأ بقراءة إلا إذا كان الرسم العثماني يحتملها، وواضح أنّ هذا أمر جديد على الناس، لذلك وجد بعض الصحابة حرجًا أن يحرقوا المصاحف التي كتبوها بين يدي رسول الله (ﷺ)، لكن مع الوقت استجابوا لذلك حتى تنضبط الأمور.

ما حدث الآن هو أنه أصبح لا يقرأ أحدٌ القرآن إلا بقراءة أقرّها الرسول (ﷺ)، ويحتملها الرسم العثماني، واشترطوا أيضًا أن يوافق العربية ولو بوجه، وهذا ما قلّص كثيرًا من اللغات التي كان يُقرأ بها، ولكنه ضبط عملية القراءة.

ثالثًا: القراءات

مع الوقت كثرت أيضًا القراءات التي يُقرأ بها القرأن، بل أصبحت كثيرة جدًا، ولم يكن لها نظام إلا أنها متصلة السند بالنبي (ﷺ) ويحتملها الرسم العثماني، هنا جاء أئمة القراءات، فجمع كل واحد منهم أكبر قدر منها، بحسب همّته وقدرته، وأخرج منها نظامًا متسقًا، فمثلًا حين تقرأ بقصر المنفصل، لا بد من أن تستمر بقصر المد المنفصل، هذا مثال بسيط، لكنه مهم في معرفة أنهم وضعوا قواعد لكل قراءة، وصارت مذهبًا لهم، ومع الوقت انحصرت القراءات في سبعة أئمة، وهذا شبيه إلى حدّ ما بالمذاهب الفقهية، فالمذاهب الفقهية كثيرة لكن لأسباب عديدة، ربما كاريزما معينة يتمتع بها العالم أو أنه وُفّق بطلاب نشيطين ينشرون مذهبه أو أنه كان نشيطًا في التعليم والتأليف، لعدة أسباب انتشرت المذاهب الفقهية الأربعة ونُسيت غيرها، ومثل ذلك في القراءات، ظهر سبع

قرّاء اشتهرت قراءاتهم، ثم زادوا عليهم ثلاث فصارت عشر قراءات.

نستطيع أن نقول: إذًا إن القراءات هي جزء من الأحرف السبعة، يقول ابن الجزري: «الذي لا يُشكّ فيه: أن قراءة الأئمة السبعة، والعشرة، والثلاثة عشر، وما وراء ذلك، بعض الأحرف السبعة من غير تعيين»[٢]، فهذه القراءات الصحيحة هي ما يحتمله الرسم العثماني وصح سنده إلى النبي (ﷺ).

- تواتر القراءات

يقول الزركشي: «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزّل على محمد (ﷺ) للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف وتثقيل وغيرهما»[٣]، هذا الكلام مهم للغاية، فالزركشي هنا يفرق بين القرآن والقراءات من حيث حقيقة كل منهما، القرآن هو ذلك الوحي الذي تحدثنا وما زلنا نتحدث عن طبيعته، وهو من هذا الجانب مجموع الأحرف السبعة حتى ما ذهب منها ولم يعد باقيًا، وهو مجموع القراءات التي يُقرأ بها القرآن اليوم، والموثّقة بأسانيدها في الكتب، هذا هو القرآن، وهو بهذا التصوّر وبهذه الحقيقة متواتر، نقلته الأمة جيلًا بعد جيل، لكننا حين نتحدث عن القراءات فنحن نتحدث عن حقيقة مغايرة ومختلفة، إنها

---

(٢) ابن الجزري، منجد المقرئين ١٨١.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١/ ٤٦٥.

تلك الأسانيد وتلك التفاصيل، وهي جزء من القرآن الكريم، لذلك تبدو هذه المقدمة ضرورية للدخول في موضوع تواتر القراءات، وهي مسألة خطيرة إلى حدّ كبير، فهناك انزعاج وتوتر من كل من يناقش هذه المسألة، وهذا الانزعاج يبدو أنه قديم ومعاصر، اقرأ على سبيل المثال ما كتبه ابن الجزري في الرد على أبي شامة، في كتابه **منجد المقرئين**، ستجد عنفًا لفظيًا غير مفهوم، مع أن أبا شامة قامةٌ في القراءات ولا يمكن لأحد التشكيك في ذلك، ولا حتى ابن الجزري نفسه يستطيع ذلك، وفي العصر الحديث هناك محاولة لربط هذه المسألة بالشبهات، وأنها تخدم وتدعم نظريات المستشرقين، وأنها تهدف إلى التشكيك في ثبوت القرآن، وفي قرآنية القراءات، وهذا جزء من حالة التخندق التي نعيشها في هذا العصر، نخشى من فتح أي ملف حول طبيعة النص القرآني، ونلتزم بموقف الدفاع، والهجوم الخطابي على أي طرح علمي، وأنا لست مؤيدًا بالطبع لأطروحات المستشرقين، ولا أنفي تحيزاتهم، بل أنتقد دائمًا من يعدّ أطروحات المستشرقين مسلّمات؛ لينطلق منها، لكنني أنتقد هنا كل محاولة لربط الطرح العلمي بالشبهات، واستعمال هذه العبارة (الشبهات) للتخويف ورفض أية فكرة قبل دراستها.

سأعيد تقرير المسألة: هل القرآن بمجموع القراءات متواتر؟ الجواب هو نعم، إذًا نحن لا نناقش هذه المسألة، وإنما نحن نناقش مسألة تواتر القراءات، وهناك اختلاف كبير بين أن نقول تواتر القرآن وتواتر القراءات.

جمهور العلماء يرون تواتر القراءات السبع، وابن الجزري

دافع بشراسة عن تواتر القراءات الثلاث المتممة للعشر[٤]، وسأعرض هنا بعض الأقوال ثم أعلّق عليها[٥]،

يقول القرافي: «اعلم أني سلكت في هذه المسألة طريقة الأكثرين في نصرة أن القراءات متواترة، وعندي في ذلك نظر، والتحقيق أن القراءات متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلى الأئمة السبعة، فهو محل نظر، فإن أسانيد الأئمة السبعة، بهذه القراءات السبعة، إلى النبي صلى الله عليه وسلم، موجودة في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، لم تستكمل شروط التواتر، ولولا الإطالة والخروج عما نحن فيه، لذكرت طرفًا من طرقهم، ولكن هي موجودة في كتب العراقيين، والحجازيين، والشاميين، وغيرهم، فإن عاودتها في مظانها وجدتها كما وصف لك»[٦].

يقول أبو شامة المقدسي: «وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن القراءات السبع كلها متواترة، أي كل فرد فرد مما روي عن هؤلاء من الأئمة السبعة، قالوا والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب. ونحن بهذا نقول، ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق

---

(٤) انظر: ابن الجزري: منجد المقرئين ١٧٧، ١٧٦.

(٥) التزمتُ التخفيف من النقولات والابتعاد عن الحواشي، أردت أن يكون هذا الكتاب مجموعة من الأفكار أسردها بتسلسل من دون تشويش، بحيث يكتمل النموذج أو جزء منه على الأقل في ذهن القارئ، لكن في هذه المسألة بالذات سأخالف ما التزمتُ به؛ لحساسيتها.

(٦) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٢٣.

واتفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنه شاع واشتهر واستفاض، فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها»[٧]، وله تفصيل طويل في هذا، يقول مثلًا: «وغاية ما يبديه مدّعي تواتر المشهور منها كإدغام أبي عمرو ونقل الحركة لورش وصلة ميم الجمع وهاء الكناية لابن كثير أنه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءة إليه بعد أن يجهد نفسه في استواء الطرفين والواسطة، إلا أنه بقي عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي صلى الله عليه وسلم في كل فرد فرد من ذلك، وهنالك تسكب العبرات، فإنها من ثمّ لم تُنقل إلا آحادًا، إلا اليسير منها»[٨].

يقول الزركشي: «والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ففيه نظر فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، لم تكتمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة، وهذا شيء موجود في كتبهم»[٩].

ردّ ابن الجزري في منجد المقرئين على أبي شامة ردًا طويلًا وقاسيًا، حيث لم يوافقه في نكيره على بعض القراءات أنها مخالفة للعربية، وأيضًا ردّ على مسألة التواتر بنقلٍ عن شيخه شمس الدين الشافعي، يقول: «فقال لي ـ أي شيخه

(٧) أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز ١٧٧.

(٨) أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز ١٧٨.

(٩) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١/ ٤٦٦.

شمس الدين ـ : معذور أبو شامة، حسب أن القراءات كالحديث، مخرجها كمخرجه، إذا كان مدارها على واحد كانت آحادية، وخفي عليه أنها إنما نُسبت إلى ذلك الإمام اصطلاحًا، وإلا فكل أهل بلدة كانوا يقرؤونها، أخذوها أمم عن أمم، ولو انفرد واحد بقراءة دون أهل بلده، لم يوافقه على ذلك أحد، بل كانوا يجتنبونها ويأمرون باجتنابها»[١٠].

المسألة هنا في تواتر كل قراءة، أي في سند كل قارئ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وابن الجزري لم يعترض على هذا، وإنما يلفت النظر إلى أن القرآن ليس كالحديث، وإنما القرآن كان يُنقل متواترًا عن طريق مجموع المسلمين في كل بلدة، ولو أن القارئ خالف أهل بلده لقاموا برفضها، ولكن تبقى مشكلة أخرى، وهي أن القارئ كان ينتخب لنفسه قراءة ونظامًا مما يتلقاه عن شيوخه، ولم يكن أهل بلده يقرؤون بهذه الطريقة المنظّمة التي يقرأ بها القارئ، فسيبقى السؤال نفسه عن كل فرد فرد كما قال أبو شامة.

هناك خلاف طويل في فهم كلام العلماء الذين ناقشوا مسألة تواتر القراءات، لذلك فتفسير كلامهم أيضًا سيطول، ولا أريد الخوض فيه، لكن ما أردت قوله هنا أن المسألة محل نقاش، فبعضهم طرح مسألة تواتر القراءة من القرّاء إلى النبي (ﷺ)، وبعضهم قال إن ما اتفق عليه القراء متواتر، وهنا تختلف الأفهام، هل عنوا أن كل ما وقع فيه اختلاف ليس متواترًا ـ ولا أظن هذا ـ أم أن ما انفرد فيه أحد القراء لا يعد

(١٠) ابن الجزري، منجد المقرئين ٢٠٧.

متواترًا، وبعضهم قال إن القراءات متواترة من حيث الفرش، لا من حيث أصول القراءة، وهناك جدل طويل في فهم كل عبارة وفي مناقشتها.

اشتهر في الكتب أن القراءات تثري المعنى من الناحية البلاغية، ومن الناحية الفقهية كذلك، لذلك على المفسر أن يكون عالمًا بالقراءات، وأعتقد أن هناك مشكلة في هذا التصور، فالأحرف السبعة نزلت ابتداء من أجل التيسير على القارئ وليس من أجل إثراء المعنى، وهذا يعني أن قراءة القرآن بقراءة واحدة ثابتة عن النبي (ﷺ) كافية وتامة في المعنى، وليس القارئ بحاجة إلى أن يجمع كمًّا من القراءات حتى يفهم مراد القرآن وقصده، لذلك تواضع العلماء والمسلمون على القراءات السبع، على الرغم من أنها كانت أكثر من ذلك بكثير، فمثلًا حين أقرأ القرآن برواية حفص عن عاصم، كما نقرؤها اليوم في عموم العالم الإسلامي، فهذه القراءة كافية وتامة في إيصال هداية القرآن.

بعض الناس يتصوّر أن القرآن الذي نقرؤه اليوم بين دفتي المصحف، نزل هكذا مثل كلمات منحوتة في الصخر، لذلك هو يبحث في كل حرف وكل حركة إعراب، ويعتقد أن وراءها أمرًا بالغ الأهمية، والأمر ليس كذلك، بل إن نزول القرآن بهذا الاتساع في اللغات، وهو اتساع هائل، يدل على أن كل لغة ليست مُرادة لذاتها، وأن الدخول في التفاصيل البيانية كما نقرأ كثيرًا في التفسير والإعجاز البيانيين وفي الجدال النحوي أمر مبالغ فيه جدًا، ويخالف طبيعة القرآن الذي أفدناه من نزوله على سبعة أحرف.

إنك حين تؤوّل نصًا ما، أي تقرؤه وتفهمه وتتدبره، فأنت بحاجة إلى فهم لغته، وهذا ما ذكرته سابقًا، فليس كلامنا هنا عن أهمية اللغة في فهم النص القرآني، لكن هناك قدرًا من البحث في اللغة إن زاد عن حده دخل في المبالغة، فحين تقرر الإعجاز في قراءة ما، باعتبارها أقصى ما يمكن أن يوجد في اللسان العربي، ثم تجد قراءة أخرى صحيحة بإعراب مختلف، ستجد أنك بحاجة إلى القول إن هذا التعدد في القراءات هو لإثراء المعنى، مع أنه لم يكن كذلك ابتداء، بل هو للتسهيل على الناس، ولأجل أن نفهم أيضًا أن هذا النص نزل بعدة لغات، تختلف في ما بينها في التفاصيل، وهو ما يعني أن التفاصيل غير مرادة لذاتها.

الفصل الخامس

القرآن في عهد النبوة وبعد عهد النبوة

سأتحدث في هذا الفصل عن مفهوم أعتقد أنه له أثرًا بالغًا في فهم طبيعة النص القرآني، بل أعتقد أن كثيرًا من النقص الحاصل في فهم طبيعة القرآن ناتج من عدم الوعي بهذا المفهوم، نحن هنا نتحدث عن القرآن في زمنين، ولكل زمن طبيعته الخاصة.

أولًا: القرآن في عهد النبوة

نتحدث هنا عن القرآن من بداية نزوله على النبي (ﷺ)، وحتى آخر آية نزلت، وهي المدة التي استغرقت ثلاثًا وعشرين سنة، أي فترة نبوة النبي (ﷺ)، وعلينا هنا أن نستحضر عدة معطيات.

من طبيعة عالم الشهادة أنه يقوم على الطبيعة القانونية، أيًا كان تصورنا لهذه الطبيعة وأيًا كانت مرونتها أو صرامتها، فبغض النظر عن التفاصيل نحن نعتقد أن ثمة علاقة واتصال

بين عالمي الغيب والشهادة، لكننا سنجد وجهات نظر عديدة في كيفية هذا الاتصال، مثلًا لو سألنا السؤال الآتي: كيف يتم تدخل عالم الغيب في عالم الشهادة؟ لو بسطنا الأمر إلى أقصى حدّ، وضربنا هذا المثال: حين تستعد لاختبار في مادة ما في الجامعة، وتدعو الله بالتوفيق، ولنفترض أنه استجيب لدعائك، فكيف ستكون هذه الاستجابة، هل تعتقد مثلًا أن يُفتح كتاب أمامك في قاعة الاختبار وترى الإجابات، أو أنك تسمع صوتًا يهمس في أذنك بالإجابات الصحيحة، أو أنك تكتب إجابة خاطئة ثم تتغير الكتابة بعد تسليم الورقة إلى الإجابة صحيحة؟!

نحن نعلم أن الله على كل شيء قدير، ولكنه حكيم، وهذا يعني أن التدخل الغيبي سيكون منظمًا وحكيمًا، سألت أشخاصًا كثيرين هذا السؤال، سواء في قاعة الدرس في الجامعة أو خارجها، كانت الإجابات تميل دائمًا إلى أن التدخل سيتم عبر الإنسان، إما أنني سأنشط في الدراسة والمراجعة، وهذا نوع من التوفيق وإجابة الدعاء، أو أنني سأركّز على مواضع أكثر من أخرى وسيكون تركيز أسئلة الاختبار عليها، أو أنني سأتذكر ما درسته في أثناء الاختبار، أو أن أستاذ المادة سيضع أسئلة سهلة، أو أنه سيؤجل الاختبار إذا كنت غير مستعد له... إلخ، والملاحظة هنا أنهم لا يتصوّرون التدخل المباشر، وإنما يتصورون التدخل دائمًا من خلال الإنسان نفسه، وكأنهم يستشعرون خطورة خرق الطبيعة القانونية، وأنه يجب عدم المساس به، وهذه مسألة تطول جدًا، والآراء فيها كثيرة.

لو أردنا أن نجرد مسألة النبوة من هذه الزاوية، فهي تعني وجود إنسان قادر على التواصل المباشر مع عالم الغيب، وهذا استثناء وليس الأصل في الحياة البشرية، الناس يعيشون دائمًا على الإشارات التي تحتمل الوهم والحقيقة، وتحتمل الصدق والكذب، وهذه هي الطبيعة العامة للحياة، لكن النبي يجزم أنه يتصل بشكل مباشر بعالم الغيب، ويأتي بالخبر من هناك، لا بد من أن نعي تمامًا هذه الخصوصية، فكثير من الأقيسة على عصر النبوة غير ممكنة، لأن ما يقاس عليه فيه معطى مفقود في العصور الأخرى، وهو معطى النبوة.

يأتي النبي برسالة من عند الله، يبلغ دينه، ومن مهمات النبي محمد (ﷺ) أن يدشن هذه الأمة التي هي خاتمة الأمم الدينية السماوية، وهذا يجعلنا نتكلم عن بناء (النموذج/ النظام/ النسق) الإسلامي، فالنبي مكلف أن يقيم النسق الإسلامي، وهذه المهمة يجب أن تتم في فترة نبوته في ثلاث وعشرين سنة، يذكر بعض الكاتبين أن الأنساق الفكرية حتى تنشأ بشكل فكري ونظري وتنضج بشكل جيد، ثم تتحوّل إلى واقع معاش، تكون بحاجة إلى ما يزيد على المئة سنة، وربما احتاجت إلى قرنين أو ثلاثة، أما في حالة الأنبياء فالنسق ينشأ ويتحوّل إلى واقع في فترة حياة نبي واحد، بل في فترة نبوته.

الأنساق الفكرية تأتي في العادة امتدادًا لإرث فكري قديم، فهي غير منقطعة عنه، بل من الصعب وربما من المستحيل أن يكون باستطاعة الإنسان أن ينقطع تمامًا عن ماضيه، ويأتي بمنظومة ونسق جديدين لا صلة لهما بالماضي، وكلما كان النسق الجديد أقرب إلى السائد وشديد الاتصال به كان ذلك

أقرب لقبول الناس، وكلما كان أبعد كان ذلك أبعد عن قبولهم، وهذا أمر طبيعي، والأنبياء يأتون بدين متصل بالماضي، مرتبط بالثقافة التي جاء فيها، لكنه أيضًا شديد الانفصال عنه، شديد الوضوح في مفارقته في مفاهيم رئيسة تتعلق بكثير من التصورات الوجودية، وهذا ما يجعل قبوله صعبًا، لذلك نجد أنّ إبراهيم (ﷺ) كان أمة لوحده، ويوم القيامة يأتي النبي ومعه الرجل ويأتي النبي ومعه الرجلان، ويأتي النبي وليس معه أحد؛ لأنه ليس من السهل أن تُنشئ نسقًا جديدًا في المجتمعات.

هناك جهاز مفاهيمي ورؤية للعالم قبل نزول القرآن الكريم، هناك تصورات عن الإله، وعن عالم الغيب، وعن العالم المرئي، وعن العلاقة بين الإنسان وذلك العالم اللامرئي، وعن الطقوس، وعن العلاقات بين الرجل والمرأة، وعن الطبيعة، والحضارة والأعراق والأجناس والأخلاق والعادات، والقرآن نزل في وسط سيادة هذا الجهاز، جاء متواصلا معه في جوانب ومطورًا ومفارقًا له في جوانب أخرى، ونحن بحاجة إلى دراسات جادة لبيان هذا التغيير الذي أحدثه القرآن.

المعجزات تختصر الزمان، فما كان سينجز في عشرات السنين، يصبح بالإمكان إنجازه في سنة، إن الإيمان واليقين، يأتي بشكل تراكمي، وبعض الأسئلة الوجودية أو كثير منها، حين تنشأ في العقل لا تذهب، ولا تجد الجواب الشافي إلا بعد فترة من الزمن، لكن أن يأتي رجل للنبي (ﷺ)، فيدعو له فيسلم، هذه تعد حالة استثنائية، ونستطيع أن نعدها أيضًا

اختصارًا للزمن، من أجل إنجاز المهمة، ومثلها نزول الملائكة للقتال في غزوتَيْ بدر وأحُد، هو حسم لمعركة قد تطول، أي اختصار للزمن كذلك، ما أريد أن أقوله، أن وجود النبي (ﷺ)، عامل مهم لتحويل النسق الفكري الذي جاء به القرآن إلى واقع.

نزل القرآن في وعاء اللغة، ولكل لغة منطقها الكامن فيها، مع وجود منطق مشترك بين اللغات، فمثلًا تختلف الثقافات في نظرتها الوجودية بين الميل إلى التجريد والميل إلى التفاصيل، وتعد الفلسفة اليونانية أشد أنماط التفكير تجريدًا كما يقول ليفي شتراوس، ونجد أن الثقافات الأخرى تمزج بين التجريد والتفاصيل، وبعضها تميل إلى التفاصيل أكثر، وللعرب منطقهم كذلك في رؤية العالم، والقرآن الكريم جاء بلغتهم، وهذا يعني أنه يحمل منطقهم، لكنه لا يعني أنه وقف عند حدود هذا المنطق، بل قام بتطويره، ونحن هنا أيضًا لا نملك دراسات كافية عن هذا الموضوع.

القرآن ليس نصًا تجريديًا، وهو لا يتحدث عن رؤية للعالم من خلال الكليات، نحن لا نجد في القرآن مثلًا سورة عن الله تعالى، وسورة عن النبي (ﷺ)، وسورة عن الإنسان، وأخرى عن المرأة، ولا نجد سورة عن الأحكام الفقهية وأخرى عن الاعتقاد، نحن نجد نصًا شكّلت القصص ثلثه تقريبًا أو يزيد، وهو مليء بالأمثال، ونجد الأحكام الفقهية في نص غير فقهي، وحين نتتبع السورة الواحدة نلاحظ أن القرآن ينتقل بين الفكرة والأخرى بطريقة غير مألوفة في الكتابة لدى الإنسان.

كان القرآن ينزل منجمًا أي مفرقًا، وكلما نزلت آيات من القرآن، أمر النبي (ﷺ) بوضعها في موضع محدد من السور، ونزول القرآن منجما يعني أنه سيكون ملاصقًا للتطبيق العملي، والمسلمون يقبلون القرآن ويتشربون معانيه، زمنًا بعد زمن، ومرحلة بعد مرحلة، فيتحول القرآن إلى واقع، بل حتى غير المسلمين، كانوا معنيين بهذا النزول المنجم، فكانوا يفهمون هذه المنظومة التي يرفضونها، ويعون تمامًا ما تعنيه.

نزول القرآن الكريم منجّمًا يعني أنه جاء مرتبطًا بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وقد تحدثت عن هذا سابقًا، فأنا هنا أعني السياقات التاريخية وليس أسباب النزول التي هي الحوادث والقصص، وقد ساهم هذا بشكل كبير في تحويله إلى منظومة في الواقع بشكل تدريجي، وكانت الطريقة فعالة في تدشين هذه الأمة.

هنا جانب مهم في علاقة القرآن بالسنة، فالإسلام من دون السنة نستطيع تخيله كالآتي: نبي مؤتمن من الله تعالى يوحى إليه برسالة (نص) جملة واحدة، وهو يقوم بإيصالها إلى الناس ثم يرحل عنهم، وهم يتعاملون مع النص بشكل مباشر ومستقل عن النبي، فيتشكل الدين بين النص والناس، ولو حاولنا تصور القرآن بهذا الشكل سنجد أنه غير ممكن أبدًا، ذلك أن كل الآيات المتعلقة بالرسول (ﷺ) وسيرته كالغزوات مثلًا في سورة آل عمران والأنفال والتوبة والأحزاب، وكل ما له صلة بالزمان والمكان ستكون غير موجودة، وبالتالي سنتحدث عن نص آخر ذي طبيعة مختلفة عن القرآن الكريم.

لم يقف النبي موقف الفيلسوف، بل من طبيعته أن يكون هو مبلّغ الرسالة، وأن يقوم هو بتحويلها إلى نموذج واقعي، وأمر القرآن الكريم بالتأسي بالرسول (ﷺ) هو في الأساس موجّه إلى المعاصرين له، ويُفهم في هذا السياق، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[2]، ففي سورة الأحزاب يتحدث القرآن عن المؤمنين وما وصلوا إليه من الخوف بسبب الأحزاب، ثم يتحدث عن المنافقين، ثم جاءت هذه الآية تأمرهم بالاقتداء به (ﷺ)، لاحظ سياق الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا. إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ. هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا. وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا. وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لآتَوْهَا وَمَا

---

(١) سورة آل عمران (٣١ ـ ٣٢).

(٢) سورة الأحزاب (٢١).

تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا. وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لا يُوَلُّونَ الأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا. قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوْ الْقَتْلِ وَإِذًا لا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا. قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا. قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا. أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُوْلَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا. يَحْسَبُونَ الأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[٣]، يقول الآلوسي هنا: «الظاهر أن الخطاب للمؤمنين الخلص المخاطبين من قبل..» ثم يقول: «والآية وإن سيقت للاقتداء به عليه الصلاة والسلام في أمر الحرب من الثبات ونحوه، فهي عامة في كل أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا لم يُعلم أنها من خصوصياته...»[٤]، فالآية في سياقها تخاطب جماعة من المؤمنين في سياق تاريخي معين، وليس هناك اعتراض على الاستدلال بعموم الآية في أفعاله (ﷺ)، لكن

---

(٣) سورة الأحزاب (٩ ـ ٢١).

(٤) الآلوسي، روح البيان ٢١/ ٢٢٣.

من المهم أن لا يطغى التعميم على السياق الأصلي حتى نستطيع فهم مراد الآية، وهذا ما يساعدنا في فهم طبيعة الدين وارتباطه بالنبي (ﷺ).

نلاحظ أيضًا أن النبي (ﷺ) كان ظاهرًا وحاضرًا في النص القرآني بشكل كبير، بعض الأحداث بإمكاننا أن نفهمها أنها علاقة بين الله ورسوله، كعتاب الله له مثلًا، أو ما يحدث في بيت النبي ويخص أزواجه، لكننا نجدها حاضرة وظاهرة على سطح القرآن، وأعتقد أن ذلك في الأساس من أجل إظهار العلاقة بين الله ورسوله، وهو ما سماه القرآن بالصراط المستقيم، فهو (ﷺ) يدعو الله أن يدلّه على الصراط المستقيم: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[5]، وهو يهدي إلى هذا الصراط: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[6]، وهو على هذا الصراط: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[7]، وهو يسير على الصراط: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾[8]، وهو ما يمكن أن يسمّى بالتجربة الروحية تجوّزًا، خصوصًا إذا انطلقنا من فكرة أن الدين في جوهره فردي، أي علاقة فردية روحية بين العبد وربه، لذلك كان إبراز أهم تجربة بشرية بين الإنسان وخالقه في القرآن ضروري جدًا، خصوصًا أنه يتحدث عن حالة معاصرة له، وليس عن حالة سابقة للنص، فقد نزل

---

(٥) سورة الفاتحة (٦).

(٦) سورة الشورى (٥٢).

(٧) سورة يس (٣ ـ ٤).

(٨) سورة الفتح (٢).

النص وهو متضمِّن لهذه التجربة الروحية وهذا السلوك للصراط المستقيم.

نستطيع أن نقول أيضًا إن النموذج الإسلامي الذي تشكّل في عصر النبوة لم يكن نموذجًا متشكّلًا بالقرآن فقط، بل كان الواقع شريكًا في هذا التشكيل، وأعني هنا كل ما له علاقة بالزمان والمكان، وهذه مسألة مهمة، فوصف القرآن للنبي (ﷺ) بأنه (بشر) وتأكيد هذا بأنه بشر مثلنا، يثبت أن النبوة لم تُخرجه عن بشريته أبدًا، ومن طبيعة البشر أن يكونوا أبناء أنساقهم الثقافية، ومن طبيعة النسق التاريخي أن تكون له معطياته الخاصة به، وهو نسق كغيره من الأنساق، وهذا هو الأمر الطبيعي، ومن يقول إنه نسق خاص مختلف عن الأنساق التاريخية الأخرى، وله طبيعة فوق بشرية فعليه أن يثبت لنا هذا؛ لأن القرآن الكريم يؤكّد بشكل واضح بشرية الرسول (ﷺ)، ونحن نعلم أن التاريخ لا يعيد نفسه، فلكل زمان ومكان معطيات مختلفة، وهو كالبصمة الشخصية للإنسان، هناك تشابه ولكن هناك فرادة أيضًا.

لكن ماذا عن خصوصية وجود النبي (ﷺ)، وماذا عن المعجزات التي ذكرت سابقًا أنها اختصار للزمن، هل أخرجت ذلك النسق عن طبيعته البشرية؟ ما أفهمه من وصف القرآن للرسول وتأكيده المستمر أنه بشر مثلنا أنه لم يخرجه عن طبيعته، فالقرآن مثلًا يقول للصحابة في آل عمران: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا**

حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٩]، وفي سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ. وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١٠]هنا تدخُّل غيبي في التأليف بين الصحابة، والقرآن يبين أن القدرة البشرية لم تكن قادرة على فعل ذلك ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾، لكن بالإجمال هل أخرج هذا الصحابة عن طبيعتهم البشرية، هل التطوير الذي أحدثه الإسلام للصحابة جعلهم بشرًا فوق البشر، أو نسقًا ثقافيًا فوق الأنساق الثقافية؟ أعتقد أنه لم يحدث ذلك، لذلك أظهر القرآن بشريّتهم في النصّ نفسه، ففي سورة آل عمران أيضًا يقول عنهم: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[١١]، وفي الأنفال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ. يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ﴾[١٢]، هذا يعني أن الأحداث التي جرت

---

(٩) سورة آل عمران (١٠٣).

(١٠) سورة الأنفال (٦٢ ـ ٦٣).

(١١) سورة آل عمران (١٥٢).

(١٢) سورة الأنفال (٥ ـ ٦).

في ذلك النسق الثقافي هي جزء من تفاعل البشر مع الحياة، وبإمكاننا أن نتخيّل نزول القرآن على نسق ثقافي آخر، كيف ستكون النتيجة حينها، وهذا تمرين عقلي لا أكثر من أجل تصوّر الفكرة، أو المُضِي بها إلى أبعد حدّ ممكن، حاول أن تقوم بتحريك الزمان والمكان، هنا سيتغير النسق الثقافي تلقائيًا، فكيف سيكون النسق الإسلامي الأول حينها؟! هذا يوضح لنا أن النسق الإسلامي الذي قام في عصر النبوة هو أحد ممكنات الدين، وليس هو الدين ذاته.

جاء القرآن مشتبكًا بهذا الواقع الذي نزل فيه، لكنه في الوقت نفسه ارتفع عنه، مثلًا سورة الأنفال جاءت في سياق الحديث عن غزوة بدر، لكنها ارتفعت عن كل التفاصيل الزمانية والمكانية، فلا نجد ذكرًا للتاريخ، ولا للأمكنة، ولا لأسماء الأشخاص من الطرفين، ولا لأعداد ولا إحصائيات، كل ذلك تمّ إبهامه؛ ليرتفع النص عن الزمان والمكان، مع أنه تحدث عن تلك الغزوة، فهو ليس حِكَمًا ولا فلسفة تجريدية، كما أنه ليس تأريخا للوقائع(١٣).

بإمكانك هنا أن تتخيل حال الصحابي المعاصر للنبي (ﷺ)، وكيف كان يتعامل مع القرآن، كان القرآن ينزل ويعيد النبي ترتيبه، ولم يكن مجموعًا في مصحف واحد في عصره وموجودًا

---

(١٣) أنبه هنا إلى أنني أفرّق بين أمرين، السنة باعتبارها الواقع المعايش لنزول القرآن، والذي امتد ثلاثًا وعشرين سنة، وهو ما أتحدث عنه هنا، والسنة المروية التي جاءت بعد ذلك، والتي توصف بأنها أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله وتقريراته، والتي رويت لنا بدرجات مختلفة من الصحة ونتعامل معها الآن بوصفها نصوصًا، وهذا ليس حديثي.

في المساجد كما هو الحال الآن، فالصحابي كان يتلقّى القرآن منجّمًا ومرتبطًا بالواقع، أي بسياقه التاريخي، ويعيش هذا التحول الذي يحدث في الجهاز المفاهيمي، ويشارك في إعادة صياغة تصوره الشخصي المتفرد وتصور الجماعة تجاه العالم والوجود، وكان النبي بينهم، يعيش معهم ويتحدث ويؤول النص ويفتيهم وهو منغمس في ثقافته، وهذا جزء مهم من طبيعته البشرية التي لم يخرج عنها.

النبي (ﷺ) بلّغ القرآن مشافهة للصحابة، فهم سمعوه منه، وحفظوه وكتبوه، وكانوا يسمعونه منه في الصلوات بشكل دائم مستمر، وهذه حالة أخرى خاصة بالعصر النبوي، وهي ما يمكن أن نسميها بالحالة الشفهية الأولى، فقراءة النص هي جزء من تأويله، نحن نؤول حين نتكلم، ونؤوّل حين نقرأ، وفي ترتيلنا للقرآن نحن نؤوّل في أثناء ذلك، وكل فكر ديني يعبر عن نفسه من خلال قراءته للقرآن الكريم، مثلًا في المملكة العربية السعودية، حين تستمع لأي قارئ في المسجد أو في الحرم أو قراءة مسجلة فأنت تستمع للفكر الديني السائد في السعودية، من ناحية التركيز على آيات معينة ورفع الصوت عندها، وطريقة تلاوتها، وكيفية تلاوة صيغة الأمر والنهي، والتفكر والنظر والقصص، القارئ يقرأ القرآن بفكره، وفي المجتمعات الشمولية فالقارئ يقرأ بفكر الجماعة ويساهم في ترسيخها، والمستمع يجد أن الفكر الديني السائد هو ما ينطق به النص؛ لأن القارئ مُنتمٍ إلى هذا الفكر، مُنتَمٍ في شكله وأفكاره وتفسيره، فكذلك تكون قراءته كإضفاء الشرعية على كلامه، وليس الحال دائمًا هكذا فبإمكانك أن تتخيّل مجتمعًا دينيًا لكنه

ليس شموليًا ولا يطغى عليه التدين الجماعي على الفردي، فتكون كل قراءة معبِّرة عن صاحبها، وكل قراءة هي بحدّ ذاتها تجربة روحية وبصمة شخصية في سلوك الطريق إلى الله، وتصبح القراءات المتعددة إثراءً للتجربة الدينية والروحية، وليست ترسيخًا لفكر شمولي سائد.

النص الشفهي يحمل معه طاقة روحية هائلة، حين تستمع لمتحدث في محاضرة ما، في مجلس أو على منصة في قاعة، وتشعر بتأثير كبير من خلال كلماته، وبشيء ما قد لامس قلبك، ولنفترض أن هذا الشعور كان مشتركًا بين الحاضرين، وأنّك قمت بتسجيل هذه المحاضرة، ثم قمت بتفريغها في نص مكتوب، فهل سيكون النص المكتوب كتلك المحاضرة الشفهية، هناك قوة روحية هائلة اختفت مع تثبيت النص فيزيائيًا، لا شك في أن النص المكتوب يمتلك جزءًا منها، وربما يمتلك الحد الأدنى الكافي من المعنى والتأثير خاصة حين يكون نصًا ممتازًا وقويًا، لكنه فقد جزءًا لا يمكن العثور عليه إلا بالمشافهة.

في حالة القرآن الكريم بلّغ النبي (ﷺ) القرآن مشافهة، وهذا جزء من تدشين الأمة الإسلامية وإقامة النموذج الإسلامي، فالصحابة تلقّوه في حالته الأولى، وبطاقته الروحية، وبقراءة النبي أي بتأويله له في أثناء عملية القراءة هذه، وأثناء القراءة المتتالية في الصلوات، لذلك كان هذا عاملًا مهمًا في تحويله إلى واقع معاش، وبقيت المشافهة هي الأصل في تواتر القرآن وحفظه ونقله، ثم جاء التثبيت الكتابي له، وهو أمر طبيعي مع تحول الأمة إلى أمة كاتبة، وتوسع رقعة الدولة

الإسلامية، واختلاف الثقافات، لكن ما يهمنا هنا أن نركز على عصر النبوة وكيف كان القرآن يُتلقى وقتها.

ثانيًا: القرآن بعد عهد النبوة

بعد وفاة النبي (ﷺ) انقطع الوحي، ولم يعد النبي أي الإنسان الذي يتصل مباشرة بعالم الغيب، والذي يتلوه شفهيًا على الناس على قيد الحياة، إذًا تغيرت المعطيات، صار النص مكتملاً بعد ترتيب النبي (ﷺ) له، فلم يعد هناك ترتيبان للقرآن كالحال في عصر النبوة، لم تعد الآيات تنزل لتدخل في تدافع مع تصورات سابقة، وتخلق نموذجًا جديدًا على الأرض.

كان القرآن ينزل مشتبكًا بالواقع ومرتفعًا عنه كما ذكرنا، لذلك كان الاتساع اللغوي والذي يعني اتساعًا في المعنى من أهم سمات النص القرآني، وكان النبي (ﷺ) يؤوّل النص ويفتي الصحابة، وسواء أكان النبي يفعل ذلك عن اجتهاد منه أم وحي، وسواء أكان كلامه تخصيصيًا للعام أم اجتهادًا في هذا الاتساع، ففي كل الحالات لم يعد النبي موجودًا الآن، وصار القارئ يقرأ النص من دون وجود نبي على قيد الحياة.

لننظر في حالنا الآن، نحن نعرف القرآن مرتبًا من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، نتعامل معه بوصفه كتابًا، وهو منظم في داخله، يُعرف أوله وآخره، وهنا خلاف حول ترتيب السور هل هو اجتهادي أم توقيفي، لكن لا خلاف حول ترتيب الآيات في داخل السورة الواحدة، ولا إشكال في رأيي إن قلنا إن ترتيب السور أمر اجتهادي، فكل سورة تمثّل وحدة متكاملة

منظمة في داخلها، ولا يضر إن تعاملت مع كل سورة على حدة، من دون اعتبار ترتيب المصحف الحالي.

نحن الآن نتعامل مع هذا الكتاب بعدما اكتمل، نقرأ سورة البقرة مثلًا، فنتتبع معنى (الإيمان) فنجد السورة تعالج المفهوم من خلال القصة والمثل والأحكام وغيرها، فيظهر المفهوم على السطح ويغيب، ويتحدّث عنه القرآن بشكل مباشر ثم يتحدث عنه من جوانب أخرى تتعلق به ولا تمسه مباشرة، وهكذا في مفاهيم كثيرة، لو أخذنا مثلًا الأسئلة الكبرى في رؤية العالم (الله، الإنسان، الوجود) وتتبعناها في القرآن وحاولنا استخلاص رؤيته نحو العالم لوَجَدْنا شيئًا مثيرًا، فهو نص متسع، يسمح للقارئ أن يشارك فيه بقصته وسيرته، وهذا ما يسمح بحدوث حوار دائم بين القارئ والنص القرآني.

ليس بإمكاننا العودة إلى حالة الصحابي الأولى، فالحالة الشفهية لم تعد موجودة كما كانت في عصر النبوة، صحيح أن القرآن استمر متواترًا شفهيًا، ولهذا أثّر في استمرار القوة الروحية في داخل الدين الإسلامي، لكن لا يمكننا أن نقول إن قراءة الرسول (ﷺ) للقرآن بقيت مستمرة كما هي بقوتها وأثرها، فطول الفاصل الزمني جعل الثقافات تؤثر في القراءة كما ذكرنا، وأصبحت القراءة تعبّر عن النسق الثقافي أو فهم المؤسسة الدينية أو الفهم الفردي.

أيضًا لا يمكننا العودة إلى حال الصحابي والبحث عن ترتيب النزول، لأنه يعبر عن عدم استيعاب لطبيعة القرآن الآن، أي بعد وفاة النبي (ﷺ)، وقد أصبح (كتابًا) له أول وآخر.

بعد وفاة النبي (ﷺ) بزمن كثرت الشروحات والنصوص ذات العلاقة بالنص الديني، وظهر علم الكلام وعلم أصول الفقه وسائر العلوم الشرعية الأخرى، نحن نصف القرآن الكريم هنا بأنه المركز لهذه العلوم، لكن ما يحدث في الواقع أنه حين تتكاثر النصوص الشارحة فإنها تطغى على النص الأصلي، وتصبح هي المركز، بإمكانك أن تلاحظ ذلك جيدًا في شرح أي نص من النصوص، هناك مساحة للشرح تناسب أي نص، متى زادت هذه المساحة ضاع النص الأصلي من العقل وحلَّ النص الشارح مكانه، ويصبح النص الشارح خطابًا جديدًا، والنص الأصلي يضفي عليه الشرعية، وهذا لا يحدث بقصد وإنما بشكل تلقائي.

ثمةَ معطى آخر وهو ظهور المؤسسات الدينية، وهو معطى مهم ومؤثر في هذه المرحلة أي بعد عهد النبوة، وأعني بالمؤسسة الدينية هنا حالة مأسسة المعنى التي حدثت في التاريخ الإسلامي وما زالت مستمرة حتى اليوم. من الطبيعي أن يكون لكل عالم رأيه وأدواته واجتهاده في النص، وأن يشكّل لنفسه اختياراته الفقهية والعقدية وكذلك رؤيته الوجوديه تجاه هذا العالم، وأن يقرأ ذلك في النص ويحاول البرهنة عليه، ومن الطبيعي كذلك أن تظهر اتجاهات ومدارس تجمع بين أفراد يهتمون بالأسلوب والأدوات نفسها في تعاملهم مع النص، ليست هنا المشكلة، وإنما حين يظهر اتجاه ما ويحاول احتكار الأدوات التي يجب التعامل بها مع النص، ويحاول احتكار المعنى كذلك، فهو هنا لا يعد نفسه اتجاهًا ضمن اتجاهات عديدة تُثري النص وتتفاعل معه، بل يعد نفسه اتجاهًا ضمن

اتجاهات تتصارع حول حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة لا تتسع إلى أكثر من اتجاه؛ لأنه يتصوّر أن النص لا يقول إلا بحقيقة واحدة صلبة.

تختلف المؤسسات الدينية في ما بينها في مدى رؤيتها لاتساع وضيق الحقيقة، لكن مهمًا اتسعت وضاقت فهي تتسع وتضيق بما يسعها هي دون غيرها، وفي مرحلة ما يظهر لهذه المؤسسة اسم تعرف به، وظهور الاسم مرحلة مهمة؛ لأنه يعني اكتمالها في الذهن، سواء أكان الاسم تسمية داخلية من الأتباع أم اسم أطلقه الخصوم أم اسم إجرائي ظهر في ظروف معينة، لكنه يعني أن العقل صار قادرًا على تمييز هذه المجموعة عن غيرها.

لننتقل مباشرة إلى العصر الحديث، في المجتمعات الشمولية يكون القرآن مركزيًا في الظاهر فقط؛ فالمؤسسة الدينية تنتج خطابًا دينيًا في المساجد والمدارس والإعلام، هذا الخطاب يقيني وصارم ويجيب عن كل الأسئلة ويتدخل في كل التفاصيل، وهو يحتكر تأويل النص الديني بأدوات السلطة التي يملكها، فيتحول هذا الخطاب إلى سلطة على العقل، ويكون أشبه بالبرمجة الذهنية، ويتحوّل النص القرآني في هذه الحالة إلى نص يضفي الشرعية على خطابها، يسمع أحدنا برنامجًا في الإذاعة، ثم يذهب إلى المسجد، فيسمع الإمام يقرأ في الصلاة، فيفهم الآيات وفقًا لما قاله صاحب الخطاب الديني، ولأنه لا وجود إلا لرأي واحد، ولأن هذا الرأي يقيني جدًا وصارم جدًا، فإنه يرى ذلك الرأي واضحًا جدًا في النص القرآني، ويرى كل من يخالف رأيه إما صاحب هوى أو

معاندًا أو يعاني اضطرابات نفسية أو مختومًا على قلبه أو محرومًا من الخير... إلخ.

وجود القرآن في مركز الثقافة باتساعه في اللغة والمعنى، وبوصفه نصًا هدائيًا وجوديًا، يجعله عاصمًا ومحررًا من سلطة الجماعة ومن كل سلطة ثقافية.

النص حالة موضوعية، أي إنه ليس مجرد علامات تثير المعنى وتحيل إلى معنى آخر إلى ما لا نهاية، إنه ليس كذلك أبدًا، بل هو يحمل معنى وحقيقة، لكنها شديدة الاتساع بحيث يبدو النموذج القرآني نموذجًا ذا نماذج، وكأن الصراط المستقيم يحمل في داخله صراطات مستقيمة متعددة، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بإعادة الاعتبار للتجربة الفردية، والسماح لها بالظهور، وهذا ما لا يمكن إلا بإتاحة حرية الرأي الديني.

المراجـع

- الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، توفي سنة ١٢٧٠هـ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تحقيق محمد أحمد، عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، دار الكتاب العربي.

- ابن الجزري، محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٩هـ.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق يوسف المرعشلي، جمال الذهبي، إبراهيم الكردي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

- أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق طيار آلتي قولاج، دار وقف الديانة التركية، أنقرة، ط٢، ١٩٨٦م.

- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتحقيق هلال الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

- نجم الدين الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية، فايز الداية، مكتبة سعد الدين، دمشق، ط٢، ١٩٨٧م.

- ابن العربي، أبوبكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

- عباس، فضل حسن، وسناء فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، دار الفرقان، ط٣، ١٩٩٩م.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فؤاد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

- ماري آن يافو، جورج إليا سرافتي، النظريات اللسانية الكبرى، من النحو المقارن إلى الذرائعية، ترجمة محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢م.

- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- أبو زيد، نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط٤، ٢٠٠٠م.